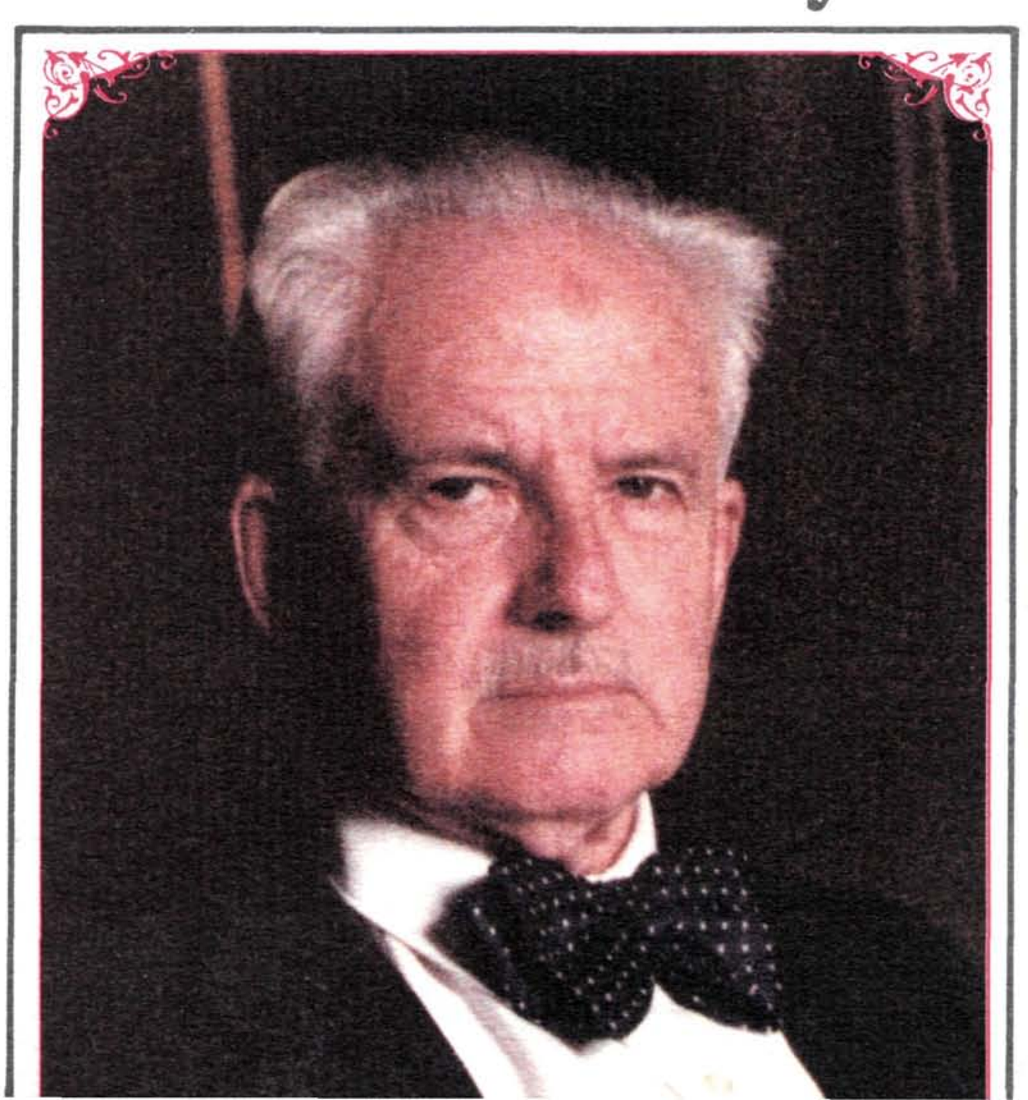




Homenaje a

Julio Caro Baroja





HAN DIRIGIDO ESTA PUBLICACIÓN
Pedro Laín Entralgo
Luis Rosales
José Antonio Maravall

DIRECTOR
Félix Grande

SUBDIRECTOR
Blas Matamoro

REDACTOR JEFE
Juan Malpartida

SECRETARIA DE REDACCIÓN
María Antonia Jiménez

SUSCRIPCIONES
Maximiliano Jurado
Teléf.: 583 83 96

REDACCIÓN
Instituto de Cooperación Iberoamericana
Avda. de los Reyes Católicos, 4 - 28040 MADRID
Teléfs.: 583 83 99 - 583 84 00 - 583 84 01

DISEÑO
Manuel Ponce

IMPRIME
Gráficas 82, S.L. Lérida, 41 - 28020 MADRID

Depósito Legal: M. 3875/1958
ISSN: 00-11250-X — NIPO: 028-94-003-9



533-34

533-34



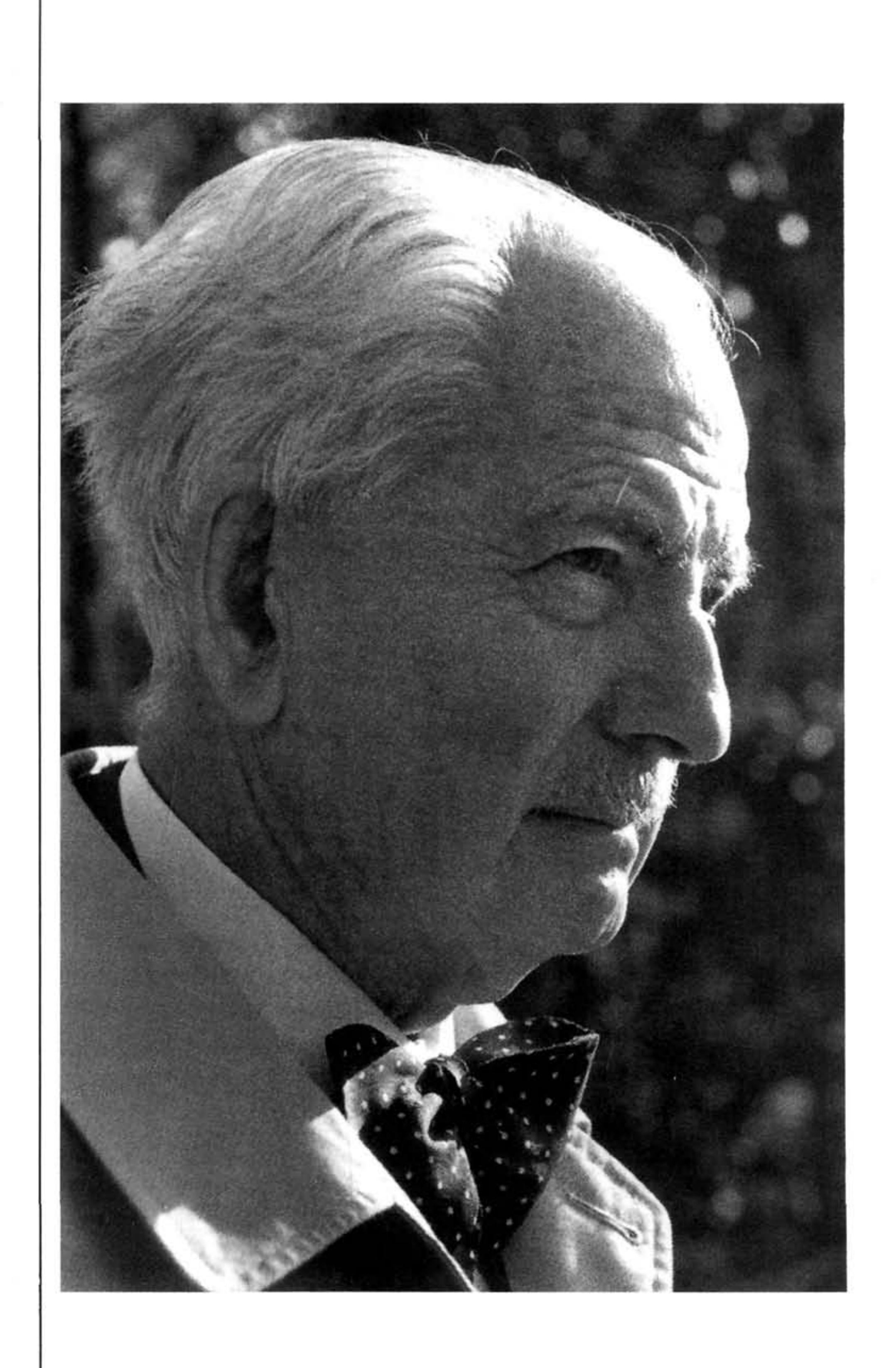


533-34

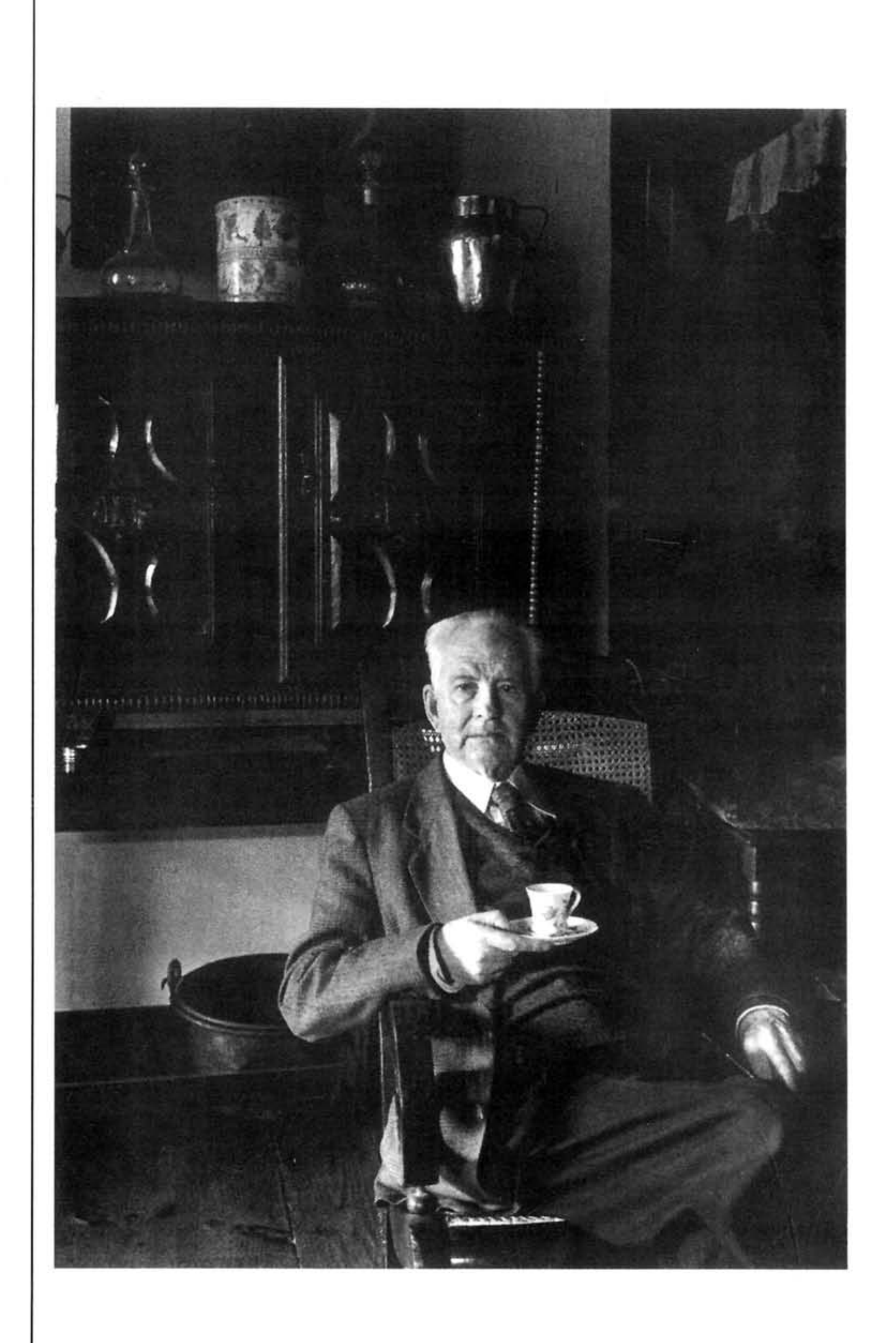
La Redacción y la Dirección de
Cuadernos Hispanoamericanos
agradecen a
Antonio Carreira
sus trabajos de coordinación
de este volumen dedicado a
Julio Caro Baroja.

Agradecemos al
Círculo de Lectores
su desinteresada autorización
para reproducir
gran parte de las fotografías
que enriquecen este homenaje.

Don **Julio Caro Baroja**
nació el 13 de noviembre de 1914.
Maestro: ¡Feliz cumpleaños!



PANORAMA



La obra de Julio Caro Baroja

Ensayo de clasificación temática

«Si tuviera que clasificar lo que he escrito en mi vida no sabría cómo hacerlo, y preferiría no lanzarme a afirmaciones, que podrían ser tan arriesgadas como las que hacían los jóvenes platónicos ante la calabaza. ¿Entra esto dentro de la Historia? ¿Es más bien Antropología? ¿O, en realidad, queda en el reino de la Nada?... A lo mejor lo que hace uno no es Historia, ni Antropología. Tampoco Nada. Sí talabartería o encaje de bolillos»[1]. Así se expresaba Caro Baroja ante la hipotética tarea de clasificar aceptablemente su obra, cosa, en efecto, nada fácil. A primera vista abruma un poco el número de sus entradas bibliográficas, cercano a las 600, de las que casi la sexta parte son libros. Ahora bien, el concepto de libro es muy elástico, pues abarca por igual un manojo de artículos o ensayos, publicados antes o que alternan con otros inéditos, y una obra de largo aliento, o un texto preliminar seguido de ciertos materiales. Tampoco es muy útil establecer las diferencias, casi siempre aleatorias, entre libros en sentido estricto y artículos monográficos que pueden ser muy extensos, y de los que, ocasionalmente, existe más de una redacción. Eso en cuanto al criterio formal o material. Si se atiende a los contenidos más constantes y homogéneos, la clasificación coincide en buena medida con la de las manifestaciones de la vida tradicional e histórica, muchas de las cuales han sido objeto de estudios, que, por si fuera poco, suelen rebasar los límites taxonómicos. Aparte queda un caudal de ensayos, semblanzas, prólogos, cursos y discursos que encajan mal en el esquema antropológico. Es aún posible someter la obra de Caro Baroja a unas coordenadas geográficas, por decirlo así, que perfilan áreas de interés con radio creciente: el pequeño círculo de Vera y el valle del Bidasoa, Alava, el País Vasco, Navarra, el valle del Ebro, los pueblos del Norte, la península ibérica, en la que se señalan otros círculos menores como Madrid, Toledo, o zonas de Andalucía y Extremadura, y a los que se agregan en algún momento aspectos de Portugal e Hispanoamérica. Luego el ámbito mediterráneo, con Grecia al fondo, Italia y Marruecos en primer término. Fuera de él, Ifni y el Sahara. Estas coordenadas, que excluyen varios trabajos teóricos, biográficos y de circunstancia, dan una apariencia de claridad que se desvanece al combinarse con la diacronía: Caro Baroja ha prestado atención casi por igual a todas las épocas, desde la prehistoria hasta el siglo XX. En sus comienzos, próximos a la metodolo-

[1] Género biográfico y conocimiento antropológico *(Madrid, 1986), pp. 13-14.*

gía histórico-cultural, se ocupó preferentemente de temas antiguos, lingüísticos y etnológicos. Más tarde fue adoptando elementos del funcionalismo para observar hechos sociales en cortes sincrónicos. Por último, el etnohistoriador ha dejado asomar al ensayista, al pintor, al «espectador» y crítico de la actualidad.

Una obra de esas dimensiones no cabe esperar que se ajuste a la pauta de una disciplina determinada. Y sin embargo conviene establecer en ella algún factor de orientación, aunque sea insatisfactorio, que muestre la coherencia e interdependencia de unos planteamientos desarrollados a lo largo de sesenta años. Vamos, pues, a intentar clasificar sus contenidos tomando como actividad fundamental la etnológica, dividida en cuatro apartados; para ello nos servimos de un esquema cultural elaborado por el equipo de investigadores que dirige el propio don Julio en el CSIC (cf. A. Cea y J. Álvarez Barrientos, Fuentes etnográficas en la novela picaresca española. *I.* Los Lazarillos, *Madrid 1984, pp. 21-26), con aportaciones del usado por B. E. Pereira en su* Bibliografia analítica de Etnografia portuguesa *(Lisboa, 1965). La adscripción a cada epígrafe, de fronteras siempre borrosas, se hace por vía aproximativa cuando hay un tema predominante; en caso contrario la entrada se relega a la sección IV, donde los estudios globales van ordenados por etnias y territorios. En los otros cinco grupos, que corresponden a materias menos «selváticas», prescindimos de subdivisiones. En general no se tienen en cuenta primeras versiones o extractos de trabajos amplios, como tampoco artículos de prensa, entrevistas, prólogos, reseñas, y demás escritos que provisionalmente pueden considerarse menores. Por ello resulta poco nutrido el último grupo, al que hemos adjudicado el concepto, formal y no temático, de «Ensayo», a falta de otro mejor, y a pesar de la muy lúcida arremetida de don Julio contra el género («Comentarios», 1957; cf. secc. IX). La bibliografía completa de Caro Baroja, dispuesta en orden cronológico, la hemos publicado en sus* Disquisiciones... *(1985; secc. I) y, algo aumentada, en la* Revista Internacional de Estudios Vascos *XXXI (1986), pp. 247-290. El sistema de referencias internas empleado entonces para precisar la relación existente entre las distintas fases de cada texto reimpreso, subsiste ahora en parte, junto con otro, derivado del esquema seguido, que permite localizar bajo el epígrafe más afín la descripción bibliográfica buscada. Por último, a los trabajos publicados aisladamente se agrega un despojo no exhaustivo de libros monográficos y de nuevos capítulos incluidos en los misceláneos.*

Esquema cultural

I. Etnología general
I. 1. Principios teóricos
I. 2. Psicología étnica
I. 3. Museología
I. 4. Historia de la Antropología
I. 5. Bibliografía
II. Etnografía
II. 1. Asentamientos humanos
II. 1. A. Urbanismo
II. 1. A. a. Núcleos urbanos
II. 1. A. b. Núcleos rurales
II. 1. B. Arquitectura civil
II. 1. B. a. Casa habitación
II. 1. B. b. Anexos
II. 1. C. Arquitectura religiosa
II. 2. Formas sociales
II. 2. A. Bandolerismo y Germanía
II. 2. B. Tipos y arquetipos

II. 3. Tecnología y Ergología
II. 3. A. Agricultura y ganadería
II. 3. A. a. Tecnología agrícola
II. 3. A. b. Sistemas de riego
II. 3. A. c. Cultivos
II. 3. B. Industrias populares
II. 3. B. a. Ajuar doméstico
II. 3. B. b. Ferrerías
II. 3. B. c. Molinería
II. 3. C. Oficios
II. 3. C. a. Pastoreo
II. 3. C. b. Almadieros
II. 3. C. c. Caza
II. 3. C. d. Pesca y navegación
II. 3. C. e. Leñadores y carboneros
II. 3. C. f. Mineros y ferrones
II. 3. C. g. Otros
III. Folklore
III. 1. Fiestas cíclicas
III. 2. Ciclos vitales y ritos de paso
III. 2. A. Nacimiento e infancia
III. 2. B. Amor y matrimonio
III. 3. Religiosidad
III. 3. A. Cristianismo
III. 3. B. Heterodoxia e Inquisición
III. 3. C. Magia y brujería
III. 3. D. Creencias y supersticiones
III. 4. Arte popular
III. 5. Literatura popular
III. 5. A. Mitos y leyendas
III. 5. B. Literatura de cordel
III. 5. C. Teatro popular
III. 6. Música y danza
III. 7. Juegos y diversiones
III. 8. Vestuario y ornato
III. 9. Alimentación
III. 10. Ciencia popular
III. 11. Mentalidad popular
IV. Estudio de comunidades
IV. 1. España
IV. 2. Monografías regionales
IV. 2. A. País Vasco
IV. 2. A. a. Navarra
IV. 2. A. b. Álava
IV. 2. A. c. Vizcaya
IV. 2. A. d. Guipúzcoa
IV. 2. B. Andalucía
IV. 2. B. a. Cádiz
IV. 2. B. b. Córdoba
IV. 2. B. c. Huelva
IV. 2. B. d. Jaén
IV. 2. B. e. Málaga
IV. 2. C. Aragón
IV. 2. D. Castilla la Vieja
IV. 2. D. a. Soria
IV. 2. E. Castilla la Nueva
IV. 2. E. a. Cuenca
IV. 2. E. b. Guadalajara
IV. 2. E. c. Madrid
IV. 2. E. d. Toledo
IV. 2. F. Extremadura
IV. 2. G. Murcia
IV. 2. H. Otras regiones
IV. 3. Otros países
IV. 3. A. Portugal
IV. 3. B. Italia y la Europa mediterránea
IV. 3. C. África
IV. 3. C. a. Marruecos
IV. 3. C. b. Sáhara
IV. 4. Grupos étnicos
IV. 4. A. Judíos
IV. 4. B. Moriscos
IV. 4. C. Agotes
IV. 4. D. Gitanos
IV. 4. E. Mestizos
V. Prehistoria
VI. Historia
VII. Biografías y semblanzas
VIII. Lingüística
IX. Ensayo

I. Etnología general

Análisis de la cultura (Etnología - Historia - Folklore). Barcelona: CSIC, Centro de Estudios de Etnología peninsular, 1949; 254 pp. + 7 láms. + 2 hojas. Reseña de M. Alvar, *Archivo de Filología aragonesa* V (1953), pp. 175-177.

«La investigación histórica y los métodos de la Etnología (Morfología y funcionalismo)». *Revista de Estudios políticos* n° 80 (marzo 1955), pp. 61-82. Incl. en *Razas, pueblos...* (1957; cf. sección IV. 1.)

Lo que sabemos del Folklore. Madrid: Gregorio del Toro, 1967; 86 pp. + 5 láms. Incl. en *Ensayos sobre la cultura popular española* (1979; IV. 1.)

(En colaboración con Emilio Temprano): *Disquisiciones antropológicas.* Madrid: Istmo, 1985; 453 pp. + «Bibliografía de JCB», por A. Carreira, pp. 455-492. Reseña de F. Gomarín y A. Arribas, *Alerta* (Santander), 26-X-85, p. 21.

I. 1. Principios teóricos

«Sobre los conceptos de región y comarca». *Boletín Oficial de la Asociación Nacional de Ingenieros Agrónomos* III, n° 12 (marzo 1951), pp. 3-8. Incl. en *Est. sobre la vida tradic.* (1968; III. 1).

«Introducción al estudio de las formas de vida tradicional en España». *Cuadernos Hispanoamericanos* n° 49 (enero 1954), pp. 3-16. Incl. en *Razas, pueblos...* (1957; IV. 1.)

«Sobre varias cuestiones de Antropología». *Papeles de Son Armadans* VIII, n° 22 (enero de 1958), pp. 9-27. Incl. en *El mito del carácter nacional* (1970; IX).

«La ciudad y el campo, o una discusión sobre viejos lugares comunes». *RDTP* XV (1959), pp. 381-400. Trad. al inglés en *Maison des Sciences de l'homme. Recherches Méditerranéennes, Études,* I, Paris (*Mediterranean Countrymen. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean,* J. Pitt-Rivers, ed., The Hague), 1963, pp. 27-40. Incl. en *La ciudad y el campo* (1966; IV. 3. B.).

«Qué es la tecnología comparada?». *Actas do 1° Congresso de Etnografia e Folclore* (promovido pela Câmara Municipal de Braga, 22-25 de Junho, 1956), Lisboa, 1963, I, pp. 109-119. Incl. en *Tecnología popular* (1983; II. 3.).

«Honor y vergüenza (Examen histórico de varios conflictos populares)». *RDTP* XX (1964), pp. 410-460. Verdido al inglés: «Honour and Shame: A Historical Account of Several Conflicts», en J. G. Peristiany, ed.: *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society* (Londres, 1965). Ed. esp. titulada *El concepto del honor en la sociedad mediterránea* (Barcelona: Nueva Col. Labor, 1968), pp. 77-94. Incl. en *La ciudad y el campo* (1966; IV. 3. B.).

«Del folklore religioso europeo como disciplina histórica». *RDTP* XXI (1965), pp. 370-379. Incl. en *Est. sobre la vida tradic.* (1968; III. 1.).

«Horizontes de la investigación moderna en la vida local». En *IV Asamblea de las Instituciones de Cultura de las Diputaciones* (Bilbao: Diputación Provincial de Vizcaya), pp. 3-11.

«Estructura y tradición: dos vocablos usuales en las ciencias antropológicas». *RDTP* XXVII (1971), pp. 3-32.

«Superstición y ciencia». *Boletín informativo de la Fundación Juan March,* n° 5 (1972), pp. 1-15. Incl. en VVAA, *Once ensayos sobre la ciencia* (Madrid: Fundación March, 1973), pp. 85-112, en *De la superstición al ateísmo* (1974) y en *Los hombres y sus pensamientos* (San Sebastián: Txertoa, 1989).

«Cosas humanas y tiempo de ellas». *RDTP* XXIX (1973), pp. 49-59. Incl. en *De la superstición al ateísmo* (1974).

«Mundos circundantes y contornos histórico-culturales». *RDTP* XXIX (1973), pp. 23-47. Incl. en *De la superstición al ateísmo* (1974).

De la superstición al ateísmo (*Meditaciones antropológicas*). Madrid: Taurus, 1974; 290 pp. + 1 lám.

«El tiempo en Antropología». *Revista de Occidente* (4ª época), n° 2 (julio-septiembre de 1980), pp. 25-38. Incl. en *Reflexiones nuevas sobre viejos temas* (1990).

«Sobre Goya y la teoría de la caricatura». En *Goya. Nuevos Caprichos* (Madrid, 1980), pp. 21-23. Incl. en *Arte visoria* (1990).

«Cuestiones antropológicas en torno a la mujer». En *La mujer en el mundo contemporáneo,* ed. y prólogo de María Ángeles Durán (Madrid: Univ. Autónoma, 1981), pp. 45-51.

«Misoneísmo». *Revista de Filosofía,* n° 2 (Sevilla, noviembre de 1985), pp. 61-70. Incl. en *Palabra, sombra equívoca* (1989).

Género biográfico y conocimiento antropológico. Discurso leído el día 15 de junio de 1986 en su recepción pública en la Real Academia Española, y contestación de D. Manuel Alvar (Madrid, 1986), pp. 90-42. Incl. en *Biografías y vidas humanas* (1986; VII).

«Consideraciones sobre la representación artística de la naturaleza». En JCB y F. Calvo Serraller, *Naturalezas españolas (1940-1987).* Madrid: Ministerio de Cultura, 1987, pp. 15-19. Incl. en *Arte visoria* (1990).

VII Curso de Introducción a la Etnología. El folklore de las ciudades (transcripción directa). Madrid: Instituto de Filología de CSIC, abril-mayo 1987; 100 pp.

«Arte visoria». *RDTP* XLII (1987), pp. 7-48. Incl. en el libro homónimo (1990).

Palabra, sombra equívoca. Barcelona: Tusquets, 1989; 170 pp. [Sobre el libre albedrío, el pesimismo, el misoneísmo, el dogmatismo, el relativismo y la tradición]. Reseña de Jesús Antonio Cid, *El Urogallo*, julio-septiembre 1989, pp. 90-91.

«Doscientos años de pesimismo». *Cuaderno Gris*, nº 5 (enero-marzo, 1990), pp. 8-17.

Reflexiones nuevas sobre viejos temas. Madrid: Istmo, 1990; 214 pp.

Arte visoria, y otras lucubraciones pictóricas. Barcelona: Tusquets, 1990; 276 pp., con 39 esquemas y 14 fotografías.

Conversaciones en Itzea, con Francisco J. Flores Arroyuelo (1991; VIII).

I. 2. Psicología étnica

«Sobre psicología étnica». *RDTP* VII (1951), pp. 254-265. Incl. en *Razas, pueblos...* (1957; IV. 1.).

«El mito del carácter nacional». Incl. en el libro homónimo (1970; IX).

«Sobre caracterizaciones nacionales y regionales». *Triunfo*, nº 532 (extra), 9 de diciembre de 1972, pp. 81-83.

Etnografía histórica de Navarra, III (1972; IV. 2. A. a.), cap. XLVIII.

«De nuevo sobre caracteres étnicos: lo vasco y lo vizcaíno y ciertos tópicos literarios». Incl. en *De la superstición...* (1974; I. 1.).

«Sobre la identidad vasca. Ensayo de identidad dinámica». *Homenaje a J. Ignacio Tellechea Idígoras». Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*, núms. 16-17, II (1982-83), pp. 1087-1103. Incl. en *Est. vascos*, XVI (1986; IV. 2. A.).

«Tópico literario y caracterizaciones antropológicas: caracteres nacionales». *Revista de Occidente*, nº 56 (enero 1986), pp. 91-103.

«Sobre los caracteres nacionales». Incl. en *Fragmentos italianos* (1992; IV. 3. B.)

I. 3. Museología

Proyecto para una instalación al aire libre del Museo del Pueblo Español. Madrid: Museo del Pueblo Español, [1948]; 55 pp. Incl. en *Museos imaginados* (1986).

«Posibilidades actuales y futuras del Museo del Pueblo Español». Extracto de conferencia. En *Homenaje a D. Mateo Silvela* (Madrid, 1949), pp. 9-14. Incl. en *Museos imaginados* (1986).

«Plan de instalaciones del Museo Etnográfico y Arqueológico del Bilbao». *Munibe* X (1958), pp. 115-131. Incl. en *Museos imaginados* (1986).

«Proyecto para un Museo Etnográfico del Reino de Navarra». En *Problemas de la Prehistoria y de la Etnología Vascas.* IV Symposium de Prehistoria Peninsular (Pamplona: Inst. Príncipe de Viana, 1966), pp. 313-319. Incl. en *Est. vascos*, XI, y en *Museos imaginados* (1986).

Museos imaginados. Presentación de Juaco López y Emilio Marcos. Gijón: Publicaciones del Museo Etnográfico de Grandas de Salime, nº 4, 1986; 107 pp. + 1 hoja. Reseña de A. Carreira, *RDTP* XLII (1987), pp. 307-311. Reúne los cuatro estudios anteriores.

I. 4. Historia de la Antropología

«J. G. Frazer». *Escorial* IV, nº 9 (julio 1941), pp. 141-150.

«Elogio de don Telesforo de Aranzadi». *RDTP* XVII (1961), pp. 136-144. Incl. en *Semblanzas ideales* (1972; VII) y en *Est. vascos*, XV (1986; VII).

«D. José Miguel de Barandiarán y la conciencia colectiva del pueblo vasco». La Academia Errante, *Homenaje a D. José Miguel de Barandiarán. Una jornada cultural en compañía del maestro* (San Sebastián: Auñamendi, 1963), pp. 11-26. Incl. en *Semblanzas ideales* (1972; VII) y en *Est. vascos*, XVI (1986; VII).

«Azkue, folklorista». En *Don Resurrección María de Azkue, lexicógrafo, folklorista y gramático* (Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1966), pp. 41-56. Incl. en *Semblanzas ideales* (1972; VII) y en *Est. vascos*, XV (1986; VII).

«Rodríguez Moñino, folklorista». En *Antonio Rodríguez-Moñino. Estudios sobre su labor científica* (Badajoz: Institución de Estudios Culturales, 1968), pp. 75-80. Incl. en *Biografías y vidas humanas* (1986; VII).

«Don Luis de Hoyos Sainz (1868-1951)». *Publicaciones de la Institución de Etnografía y Folklore*, III (Santander, 1971), pp. 7-18 + 2 láms. Incl. en *Biografías y vidas humanas* (1986; VII).

«Literatura y Antropología en el panorama español de fines del siglo XIX y las primeras décadas del XX». *Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo del Ayuntamiento de Madrid* (3ª época), nº 5 (1979), pp. 9-56. Incl. en *Reflexiones nuevas sobre viejos temas* (1990).

La aurora del pensamiento antropológico (*La Antropología en los clásicos griegos y latinos*). Madrid: vol. XVI de la Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares, CSIC, 1983; 236 pp. Reseñas de

A. Carreira, *RDTP* XXXVIII (1983), pp. 279-283; Hortensia Viñas, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra,* XV (1985), pp. 381-384.

Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno. Madrid: vol. XVIII de la Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares, CSIC, 1985; 179 pp. Reseña de Carmen Ortiz, *RDTP* XL (1985), pp. 279-282.

Conversaciones en Itzea, con Francisco J. Flores Arroyuelo (1991; VIII).

«Don Telesforo de Aranzadi y su significado en la historia de la Antropología de España». En *Los españoles vistos por los antropólogos,* ed. M. Cátedra (Barcelona: Júcar, 1991), pp. 25-29.

I. 5. Bibliografía

Una imagen del mundo perdida. Santander: Univ. Internacional Menéndez Pelayo, 1979; 106 pp. Incl. en *Reflexiones nuevas sobre viejos temas* (1990; I. 2.).

II. Etnografía

II. 1. Asentamientos humanos

Estudios saharianos (1955; IV. 3. C. b.), cap. [V].

«Los asentamientos humanos y el pueblo vasco». Incl. en *Est. vascos,* III (1974; IV. 2. A.).

II. 1. A. Urbanismo

Los vascos (1949; IV. 2. A.), caps. I-V.

«La interpretación histórico-cultural del paisaje», *RDTP* XXXVII (1982), pp. 3-55, con 39 dibujos. Incl. en *Paisajes y ciudades* (1984).

Paisajes y ciudades. Madrid: Taurus, 1984; 234 pp.

Fantasías y devaneos. Dibujos de campo. Granada: Universidad, 1985; 58 pp. + liv láms. Prólogos de D. E. Brisset y J. M. Segade.

«Sobre casas y pueblos» [1973]. Incl. en *Arte visoria* (1990; I. 1).

II. 1. A. a. Núcleos urbanos

«Una teoría de las ciudades viejas», *Clavileño* n° 1 (enero-febrero 1950), pp. 65-70. Incl. en *Razas, pueblos...* (1957; IV. 1.)

«Las *nuevas poblaciones* de Sierra Morena y Andalucía (Un experimento social en tiempos de Carlos III)», *Clavileño* n° 18 (noviembre-diciembre 1952), pp. 52-64. Incl. en *Razas, pueblos...* (1957; IV. 1.) y en *De Etnología Andaluza* (1993; IV. 2. B.)

«Pueblos andaluces», *Clavileño* n° 26 (marzo-abril 1954), pp. 63-75. Incl. en *Razas, pueblos...* (1957; IV. 1.) y en *De Etnología Andaluza* (1993; IV. 2. B.)

«Una vieja ciudad: Vitoria». Incl. en *Vasconiana* (1957; = *Est. vascos,* III; IV. 2. A.)

«Ciudades españolas», *Revista de la Universidad de Madrid* VII, n° 25 (1958), pp. 77-95 + 22 láms. Incl. sin láminas en *La ciudad y el campo* (1966; IV. 3. B.), y, con ellas, en *Paisajes y ciudades* (1984; II. 1. A.)

Cuadernos de campo (1979; IV. 1.), *passim.*

«Los núcleos urbanos de la España cristiana medieval». En VVAA, *Vivienda y urbanismo en España* (Barcelona: Banco Hipotecario, 1982), pp. 61-79. Incl. en *Paisajes y ciudades* (1984; II. 1. A.)

La casa en Navarra, I (1982; II. 1. B. a.), 1ª parte, caps. V y VII; 2ª parte, caps. I, II (Pamplona), III y V (Tudela).

Toledo (1988; IV. 2. E. d.), caps. II-III.

II. 1. A. b. Núcleos rurales

«Remarques sur la vie agraire en Andalousie» (1963; II. 3. A. a.).

«La crisis del caserío», *Cuadernos Residencia* (Valencia, 1964), 3-7. Incl. en *Est. sobre la vida tradic.* (1968; III. 1.) y en *Est. vascos,* VII (1976; IV. 2. A.)

«La despoblación de los campos», *Revista de Occidente* XIV (1966), pp. 19-36. Incl. en *Est. sobre la vida tradic.* (1968; III. 1.)

«Del campo y sus problemas», *Tercer programa* I (abril-junio 1966), pp. 49-58. Incl. en *Est. sobre la vida tradic.* (1968; III. 1.).

Etnografía histórica de Navarra, III (1972; IV. 2. A. a.), cap. XLIV.

La casa en Navarra, I (1982; II. 1. B. a.), 1ª parte, caps. III y IV; 2ª parte, cap. IV.

II. 1. B. Arquitectura civil

«El paisaje, género pictórico y fuente de conocimiento en la arquitectura popular». En *Arquitectura popular en España,* eds. A. Cea, M. Fernández Montes y L. A. Sánchez (Madrid: vol. XXIV de la Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares, CSIC, 1990), pp. 3-20. Incl. en *Arte visoria* (I. 1.).

II. 1. B. a. Casa habitación

«Algunas notas sobre la casa en la villa de Lesaka», *Anuario de Eusko-folklore* IX (1929), pp. 69-91.

Incl. en *Tres estudios etnográficos relativos al País Vasco* (1934; IV. 2. A.)

La vida rural en Vera... (1944; IV. 2. A. a.), 1ª parte, cap. I.

Los vascos (1949; IV. 2. A.), caps. VI-VII.

«Sobre la casa, su *estructura* y sus *funciones*», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* I, 1 (1969), pp. 35-66, con 7 dibujos y 1 fotografía. Incl. en *Est. vascos*, II (1974; IV. 2. A. a.)

Etnografía histórica de Navarra, II (1972; IV. 2. A. a.), caps. XXV y XXVI.

Cuadernos de campo (1979; IV. 1.), *passim*.

La casa en Navarra. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 1982; 4 vols. de 358, 556, 594 y 274 pp., con 245, 667, 619 y 191 figs. respectivamente, entre dibujos, mapas y esquemas del autor, y fotografías, en sepia y color, de J. E. Uranga.

Toledo (1988; IV. 2. E. d.), cap. IV.

II. 1. B. b. Anexos

«Granaria sublimia, horreum pensile». En *Homenaje a don José Esteban Uranga* (Pamplona: Aranzadi, 1971), pp. 367-382 + 4 láms. Incl. en *Est. vascos*, VIII (1978; IV. 2. A.)

Cuadernos de campo (1979; IV. 1.), pp. 45-46.

II. 1. C. Arquitectura religiosa

«Monumentos religiosos de Lesaka». *Anuario de Eusko-Folklore* XII (1932), pp. 9-58.

«Santa María de Iguácel, su construcción y la inscripción conmemorativa de esta». *PV* núms. 128-129 (Pamplona 1972), pp. 265-274 + 28 láms.

II. 2. Formas sociales

Estudios saharianos (1955; IV. 3. C. b.), caps. [I, III y IV].

II. 2. A. Bandolerismo y germanía

«La *germanía* y la *camorra*». *Clavileño* nº 34 (julio-agosto 1955), pp. 69-74. Incl. en *Razas, pueblos...* (1957; IV. 1.)

Ensayo sobre la literatura de cordel (1969; III. 5. B.), caps. III, XII y XVII.

Realidad y fantasía en el mundo criminal. Madrid: vol. XIX de la Biblioteca de Dialectología y Tradiciones populares, CSIC, 1986; 182 pp. Reseñas de J. Álvarez Barrientos, *RDTP* XLI (1986), pp. 267-269; J. Pardo, *Ya*, 22-X-86; A. Guarino, *Annali dell' Istituto Universitario Orientale* XXIX (Nápoles 1987), pp. 453-455.

Terror y terrorismo. Barcelona: Plaza & Janés-Cambio 16, 1989; 192 pp., con 26 ilustraciones.

«La Antropología cultural en su relación con la criminología». *RDTP* XLV (1990), pp. 7-19.

II. 2. B. Tipos y arquetipos

«Menandro y los campesinos del Mediterráneo». *Anuario de Historia económica y social* I, nº 1 (1968), pp. 19-35. Incl. en *La ciudad y el campo* (1966; IV. 3. B.).

Ensayo sobre la literatura de cordel (1969; III. 5. B.), cap. IX.

«El hombre de campo y el campesino como objeto de especulación política». Incl. en *De la superstición...* (1974; I. 1).

«Arquetipos y modelos en relación con la historia de la brujería». Incl. en *Ritos y mitos...* (1974; IV. 1.).

«Los majos», *Cuadernos hispanoamericanos* nº 299 (mayo 1975), pp. 1-69. Incl. en *Temas castizos* (1980; IV. 1.)

«Caracterizaciones del labrador». *Agricultura y sociedad* nº 2 (enero-marzo 1977), pp. 131-182. Incl. en *Las formas complejas...* (1978; III. 3. A.), cap. XIV.

«Sobre la formación y uso de arquetipos en Historia, Literatura y Folklore». Incl. en *Ensayos sobre la cultura popular española* (1979; IV. 1.) y en el vol. *De los arquetipos y leyendas* (1989; III. 5.).

«En torno a la literatura popular gaditana» (1983; III. 5.).

II. 3. Tecnología y Ergología

«La tradición técnica del pueblo vasco». En VVAA, *Un siglo en la vida del Banco de Bilbao* (Primer Centenario, 1857-1957), Bilbao 1957, pp. 393-418. Incl. en *Vasconiana* (1957; = *Est. vascos*, III; IV. 2. A.).

«El progreso técnico y el sentido utilitario». *In* nº 29 (marzo-abril 1966), pp. 60-64. Incl. en *Est. sobre la vida tradic.* (1968; III. 1.)

Cuadernos de campo (1979; IV. 1), *passim*.

Tecnología popular española. Madrid: Editora Nacional, 1983; 601 pp., con 403 figuras, entre dibujos, esquemas, fotografías y mapas. Adaptación [para jóvenes] de Ernesto Frers. Madrid: Mondadori, 1988; 110 pp., con dibujos del autor, ilustraciones de Aguilar, y un glosario.

«Cervantes y los inventos». Incl. en *Los hombres y sus pensamientos* (1989; III. 3. y VII).

II. 3. A. Agricultura y ganadería

La vida rural en Vera... (1944; IV. 2. A. a.), 1ª parte, caps. II-IV.

Los vascos (1949; IV. 2. A.), cap. VIII.

«Dos notas descriptivas: la agricultura en Vera de Bidasoa...» (1951; II. 3. C. c.).

Etnografía histórica de Navarra, I (1971; IV. 2. A. a.), cap. XII.

II. 3. A. a. Tecnología agrícola

«La vida agraria tradicional reflejada en el arte español». En VVAA, *Estudios de Historia social de España*, I (Madrid: CSIC, 1949), pp. 45-138, con 66 figs. Incl. en *Tecnología...* (1983; II. 3.)

«Los arados españoles; sus tipos y repartición (Aportaciones críticas y bibliográficas)». *RDTP* V (1949), pp. 3-96, con 117 figs. + 3 mapas. Incl. en *Tecnología...* (1983; II. 3.)

Los vascos (1949; IV. 2. A.), caps. IX-X.

«Remarques sur la vie agraire en Andalousie». *Études rurales* 10 (École Pratique des Hautes Études, sixième section, juillet-septembre 1963), pp. 81-101 + 12 láms. Versión castellana de A. Carreira, incl. en *De Etnología Andaluza* (1993; IV. 2. B.)

«Un estudio de tecnología rural». *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* I, 2 (1969), pp. 215-277 (con 79 figs.). Incl. en *Est. vascos*, II (1974; IV. 2. A. a.).

II. 3. A. b. Sistemas de riego

«Norias, azudas, aceñas». *RDTP* X (1954), pp. 29-160, con 46 figs. Incl. en *Tecnología...* (1983; II. 3.)

«Sobre la historia de la noria de tiro». *RDTP* XI (1955), pp. 15-79 + 3 láms. Incl. en *Tecnología...* (1983; II. 3)

«Sobre cigüeñales y otros ingenios para elevar agua». *Revista de Guimarães* LXV (enero-junio 1955), pp. 5-25, con 23 figs. Incl. en *Tecnología...* (1983; II. 3.)

«Sobre el tímpano y la bomba de Ctesibio». *Revista de Guimarães* LXV (julio-diciembre 1955), pp. 373-391, con 13 figs. Incl. en *Tecnología...* (1983; II. 3.)

II. 3. A. c. Cultivos

El vino y la civilización mediterránea (*Meditación andaluza*). Jerez de la Frontera: Junta oficial de la Fiesta de la Vendimia, 1957; 37 pp. Incl. en *De Etnología Andaluza* (1993; IV. 2. B.).

Etnografía histórica de Navarra, III (1972; IV. 2. A. a.), cap. XLVI.

II. 3. B. Industrias populares

«Sobre maquinaria de tradición antigua y medieval». *RDTP* XII (1956), pp. 114-175 + 1 lám. Incl. en *Tecnología...* (1983; II. 3.)

II. 3. B. a. Ajuar doméstico

La vida rural en Vera... (1944; IV. 2. A. a.), 1ª parte, cap. V.

Catálogo de la colección de cuernas... (1950; III. 4.).

Catálogo de la colección de almireces. Madrid: Museo del Pueblo Español, 1951; 24 pp. + 12 láms.

Catálogo de instrumentos utilizados en la elaboración del lino y fabricación del hilo. Madrid: Museo del Pueblo Español, 1951; 32 pp. + xvi láms.

Estudios saharianos (1955; IV. 3. C. b.), cap. [IV].

II. 3. B. b. Ferrerías

«Sobre maquinaria...» (1956; II. 3. B.)

Etnografía histórica de Navarra, II (1972; IV. 2. A. a.), cap. XXIX.

Cf. también *La vida rural en Vera...* (1944; IV.2. A. a.), 1ª parte, cap. VI, y *Los vascos* (1949; IV. 2. A.), cap. XIII.

II. 3. B. c. Molinería

«Disertación sobre los molinos de viento». *RDTP* VIII (1952), 212-366 (con 64 figs.). Incl. en *Tecnología...* (1983; II. 3.)

II. 3. C. Oficios

«Una defensa de las artes y oficios». En *Artesanías en España* (Madrid: Ministerio de Industria, 1984), pp. 7-10.

II. 3. C. a. Pastoreo

Estudios saharianos (1955; IV. 3. C. b.), cap. [II].
«Sobre la vida pastoril en el Pirineo navarro». *Munibe* XXIII, 4 (San Sebastián, 1971), pp. 413-417. Incl. en «Notas de Etnografía navarra» (1972; IV. 2. A. a.) y en *Est. vascos,* VII (1976; IV. 2. A.)
Etnografía histórica de Navarra, III (1972; IV. 2. A. a.), cap. XLV.

II. 3. C. b. Almadienos

«Vida de monte y vida de río». Incl. en «Notas de Etnografía navarra» (1972; IV. 2. A. a.) y en *Est. vascos,* VII (1976; IV. 2. A.).
Etnografía histórica de Navarra, III (1972; IV. 2. A. a.), cap. XLV, 3.

II. 3. C. c. Caza

«Dos notas descriptivas: la agricultura en Vera de Bidasoa y caza de palomas en Echalar». *Eusko-Jakintza* (Rev. de estudios vascos) V (Sare 1951), pp. 107-119, con 3 figs.

II. 3. C. d. Pesca y navegación

Los vascos (1949; IV. 2. A.), caps. XII y XIV.
«El mar en situaciones tópicas». En *De la superstición...* (1974; I. 1.).
Estudios vascos, X. *Los vascos y el mar* (1981; IV. 2. A.).

II. 3. C. e. Leñadores y carboneros

Los vascos (1949; IV. 2. A.), cap. XI.

II. 3. C. f. Mineros y ferrones

Los vascos (1949; IV. 2. A.), cap. XIII.

II. 3. C. g. Otros

Toledo (1988; IV. 2. E. d.), cap. X (espaderos, orfebres, etc.).

III. Folklore

Lo que sabemos del Folklore (1967; cf. I).

III. 1. Fiestas cíclicas

Viejos cultos y viejos ritos en el folklore de España. Tesis doctoral presentada el 7 de mayo de 1941 en la Facultad de Filosofía y Letas de la Universidad Central. Director: Dr. Ferrandis. 541 hojas mecanografiadas. Extracto publicado en *Sumarios y extractos de las tesis doctorales leídas desde 1939 a 1944 en la Sección de Historia* (Madrid, 1944), pp. 183-191.
«El toro de san Marcos». *Revista de Tradiciones Populares* I (1944-45), pp. 88-121. Incl. en *Ritos y mitos...* (1974; IV. 1.).
«*Olentzaro.* La fiesta del solsticio de invierno en Guipúzcoa oriental y en algunas localidades de la montaña de Navarra». *RDTP* II (1946), pp. 42-68. Incl. en *Est. vascos,* I (1973; IV. 2. A), con la conclusión algo abreviada.
(En colaboración con A. Irigaray), «Fiestas de Mayas». *BRSVAP,* II (1946), pp. 423-429.
«Contribución al estudio de los ritos clásicos conservados hasta el presente en la Península Ibérica». *Trabajos del Instituto Bernardino de Sahagún, de Antropología y Etnología* IV (Madrid: CSIC, 1946), pp. 21-67 + 7 láms. Incl., sin láminas y con un breve post-scriptum, en *Ritos y Mitos...* (1974; IV. 1.).
«Algunas fiestas populares de la vieja España». *Boletín informativo* (Madrid, febrero de 1948), pp. 45-50.
«Mascaradas y alardes de san Juan». *RDTP* IV (1948), pp. 499-517 + 2 láms. Incl., sin láms., en *Est. sobre la vida tradic.* (1968) y en *Est. vascos,* VII (1976; IV. 2. A.).
Los vascos (1949; IV. 2. A.), cap. XXII.
«Una fiesta de san Juan en Castilla». *Clavileño* nº 5 (1950), pp. 57-64. Incl., bajo el título «La fiesta de san Juan en San Pedro Manrique», en *Ritos y mitos* (1974; IV. 1.).
«Semana Santa en Puente Genil». *RDTP* XIII (1957), pp. 24-49 + 17 láms. Reseña de L. F. Suárez en *BICC* 18 (1962), pp. 474-6. Incl., sin láms., en *Est. sobre la vida tradic.* (1968), y, con ellas, en *De Etnología Andaluza* (1993; IV. 2. B.).
«Dos romerías de la provincia de Huelva». *RDTP* XIII (1957), pp. 411-450 + 12 láms. Incl., sin láms., en *Est. sobre la vida tradic.* (1968), y, con ellas, en *De Etnología Andaluza* (1993; IV. 2. B.).
«Mascaradas de invierno en España y otras partes». *RDTP* XIX (1963), pp. 139-296, con 37 figs.

El Carnaval (Análisis histórico-cultural). Madrid: Taurus, 1965; 398 pp. + 36 láms. Reseñas de C. A. del Real, *Cuadernos Hispanoamericanos* nº 192 (dic. 1965), pp. 585-590; J. Pérez Vidal, *RDTP* XXIV (1968), pp. 191-192. Trad. francesa, Paris; Gallimard, 1979. Nueva ed., Barcelona: Círculo de Lectores, 1992; 470 pp., con 20 ilustraciones.

«Folklore experimental: el carnaval de Lanz (1964)». *PV* XXVI, núms. 98-99 (1965), pp. 5-22 + 4 láms. y 6 dibujos. Incl. sin láminas en *Est. sobre la vida tradic.* (1968) y en *Est. vascos,* VII (1976; IV. 2. A.).

«Los *diablos* de Almonacid del Marquesado». *RDTP* XXI (1965), pp. 40-62 + 6 láms. Reseña de L. F. Suárez en *BICC* 22 (1967), pp. 108-112. Incl. sin láms. en *Est. sobre la vida tradic.* (1968).

«A caza de botargas». *RDTP* XXI (1965), pp. 273-292 + 4 láms. Incl. sin láms. en *Est. sobre la vida tradic.* (1968).

Estudios sobre la vida tradicional española. Barcelona: Península, 1968; 360 pp. Reseña de J. L. López Aranguren, *Revista de Occidente* XXV (mayo 1969), pp. 225-228.

«Una fiesta de buena vecindad». *RDTP* XXVI (1970), pp. 3-26 + 3 láms. Incl. en *Est. vascos,* I (1973; IV. 2. A.).

Etnografía histórica de Navarra, III (1972; IV. 2. A. a.), cap. XLI.

Ritos y mitos equívocos (1974; IV. 1.)

La estación de amor (Fiestas populares de mayo a San Juan). Madrid: Taurus, 1979; 308 pp. + 8 láms.

El estío festivo (Fiestas populares de verano). Madrid: Taurus, 1984; 287 pp. + 32 láms.

III. 2. Ciclos vitales y ritos de paso

La vida rural en Vera... (1944; IV. 2. A. a.), 2ª parte, caps. II-III.

Los vascos (1949; IV. 2. A.), caps. XVII-XVIII.

III. 2. A. Nacimiento e infancia

Catálogo de la colección de sonajeros. Madrid: Museo del Pueblo Español, 1952; 26 pp. + 15 láms.

III. 2. B. Amor y matrimonio

Ensayo sobre la literatura de cordel (1969; III. 5. B.), cap. X.

«El *charivari* en España (Vida y muerte de la cencerrada)». *Historia 16* nº 47 (marzo 1980), pp. 54-70. Incl. en *Temas castizos* (1980; IV. 1.).

El estío festivo (1984; III. 1.), cap. III.

III. 3. Religiosidad popular

La vida rural en Vera... (1944; IV. 2. A. a.), 3ª parte, cap. I.

«Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco». *Trabajos del Instituto Bernardino de Sahagún de Antropología y Etnología* VI (Madrid: CSIC, 1948), pp. 15-94. Reseña de J. Gárate, *BIAEV* I, nº 7 (1951), pp. 241-242. Incl. en *Est. vascos,* I (1973; IV. 2. A.)

Los vascos (1949; IV. 2. A.), cap. XX.

«Sobre el culto a los árboles y la mitología relacionada con él en la Península Ibérica». En *Homenaje a D. Luis de Hoyos Sainz* (Madrid: Gráficas Valera, 1949-50), II, pp. 65-74. Refundido y ampliado en *Ritos y mitos...* (1974; IV. 1.), e incl. en *Est. vascos,* XI (1982; IV. 2. A.).

«Sobre el sincretismo religioso». *RDTP* XXXIV (1978), pp. 3-22. Incl. en *Reflexiones nuevas sobre viejos temas* (1990; I. 2.).

IV Curso de Intr. a la Etnología (1984; IV. 1.), lecc. 6ª. *VI Curso...* (1986; III. 1.), lecc. 2ª. *VII Curso...* (1987; I. 1.), lecc. 7ª.

III. 3. A. Cristianismo

«Infierno y humorismo (Reflexión sobre el arte gótico y folklore religioso)». *RDTP* XXII (1966), pp. 26-40 + 1 lám. Reseña de L. F. Suárez Pineda, *BICC* 23 (1968), pp. 124-127. Incl. sin láms. en *Est. sobre la vida tradic.* (1968; III. 1.).

Ensayo sobre la literatura de cordel (1969; III. 5. B.), caps. IV y XVI.

Etnografía histórica de Navarra, III (1972; IV. 2. A. a.), cap. XL.

«Santos y campesinos». *Cuadernos para el diálogo* nº XLV (marzo 1975), pp. 77-81. Incl. en *Ensayos sobre la cultura...* (1979; IV. 1.)

«Caracterizaciones del labrador». *Agricultura y sociedad* nº 2 (enero-marzo 1977), pp. 131-182. Incl. en *Las formas complejas...* (1978), cap. XIV.

Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII. Madrid: Akal, 1978; 626 pp. Reseñas de D. Samoilovich, *El País,* 26-XI-78, p. ii; M. A. de Prada, *Religioni e Società* nº 1 (1986). 2ª ed., Madrid:

Sarpe, 1985; 627 pp. 3ª ed., corregida e ilustrada, Barcelona: Círculo de Lectores, 1995.

Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español. Madrid: Istmo, 1980; 243 pp.

«¿Hay un misticismo popular?». En *II Simposio sobre san Juan de la Cruz.* Ávila, 1989, pp. 63-89. Incl. en *Los hombres y sus pensamientos* (San Sebastián: Txertoa, 1989).

III. 3. B. Heterodoxia e Inquisición

«El señor Inquisidor» e «Intermedio helénico». Incl. en *El señor Inquisidor...* (1968; VII).

«Sobre el ateísmo en España». Incl. en *De la superstición...* (1974; I. 1.).

Cf. también III. 3. C., IV. 4. A y B.

III. 3. C. Magia y brujería

«Cuatro relaciones sobre hechicería vasca». *Anuario de Eusko-Folklore* XIII (1933), pp. 87-145. Incl. en *Est. vascos,* V (1975; IV. 2. A).

«Las brujas de Fuenterrabía». *RDTP* III (1947), pp. 189-204. Constituye el cap. VII de *Est. vascos,* V (1975), con la conclusión abreviada.

Los vascos (1949; IV. 2. A.), cap. XXIII.

Las brujas y su mundo. Madrid: Revista de Occidente, 1961; 381 pp. + 1 lám. Reseñas de A. Gil, *NRFH* XVII (1963-64), pp. 418-420; F. Idoate, *PV* 22 (1961), pp. 263-264; A. de Larrea, *Arbor* 52 (1962), pp. 113-115; J. Pérez Vidal, *RDTP* XVII (1961), pp. 422-3. Trad. francesa de M.-A. Sarrailh: *Les sorcières et leur monde* (París: Gallimard, 1972). Trad. inglesa: *The World of the Witches* (Londres, 1964). Trad. alemana: *Die Hexen und ihre Welt* (Stuttgart: E. Klett, 1967). 2ª ed. Madrid: Alianza, 1966.

«Doña Antonia de Acosta Mexía. Perfil de una hechicera madrileña del siglo XVII». *RDTP* XVII (1961), pp. 39-65. Algo ampliado es el cap. XVI, parte 2ª, de *Vidas mágicas...* (1967).

«El *Quijote* y la concepción mágica del mundo». *Revista de Occidente* IV (1964), pp. 158-170. Incl. en el cap. IX, 1ª parte, de *Vidas mágicas...* (1967, vol. I, pp. 167-176).

Vidas mágicas e Inquisición. Madrid: Taurus, 1967; 2 vols. de 426 + 354 pp. + 32 láms. Reseña de J. Simón, *El libro español* XI (1968), p. 153. Nueva ed., Barcelona: Círculo de Lectores, 1990; 2 vols. de 452 + 379 pp., con 29 ilustraciones.

«Martín del Río y sus *Disquisiciones mágicas*». Incl. en *El señor Inquisidor...* (1968; VII).

«De nuevo sobre la historia de la brujería». *PV* XXX, núms. 116-7 (1969), pp. 265-328. Incl. en *Inquisición, brujería...* (1970).

«Basque Witchcraft». *Man, Myth and Magic* nº 8 (London, 1970), pp. 221-225.

«Problemas psicológicos, sociológicos y jurídicos en torno a la brujería en el País Vasco». En *I Semana de Antropología Vasca* (Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca, 1971), pp. 63-86. Incl. en *Est. vascos,* XI (1982; IV. 2. A.).

Etnografía histórica de Navarra, II (1972; IV. 2. A. a.), cap. XXXI.

«De nuevo sobre la mentalidad mágica». Incl. en *De la superstición...* (1974; I. 1.).

Teatro popular y magia (1974; III. 5. C).

«Arquetipos y modelos en relación con la historia de la brujería. Incl. en *Ritos y mitos...* (1974; IV. 1.), y en VVAA, *Brujología.* Congreso de San Sebastián (Madrid: Seminarios y Ediciones, 1975), pp. 179-228.

Estudios vascos, V. *Brujería vasca.* San Sebastián: Txertoa, 1975; 315 pp., con 14 figs.

«Pobres exorcistas». *Tiempo de historia* II nº 13 (diciembre 1975), pp. 58-68. Incl. en *Est. vascos,* XVII (1987; IV. 2. A.).

«El ballet del Inquisidor y la bruja». *Historia 16,* nº extra (diciembre 1976), pp. 87-97. Incl. en *Est. vascos,* XVII (1987).

«Procesos y causas por brujería y testificaciones infantiles». En *26 Curso internacional de criminología, delincuencia e inadaptación juvenil* (San Sebastián: Caja de Ahorros Provincial, 1978), pp. 55-68. Incl. en *Est. vascos,* XVII.

VI Curso de Intr. a la Etnología (1986; III. 11), 3ª lecc. *VII Curso...* (1987; I. 1.), lecc. 6ª.

Estudios vascos, XVII. *Magia y brujería* (*Variación sobre el mismo tema*). San Sebastián: Txertoa, 1987; 172 pp.

«Mujer, religión y magia». *Historia 16,* nº 136 (agosto 1987), pp. 39-43.

«Francisco Santos y la brujería». Incl. en *Los hombres y sus pensamientos* (San Sebastián: Txertoa, 1989).

III. 3. D. Creencias y supersticiones

«Augurium ex pullis captum». En VVAA, *Corona que la Sociedad española de Antropología, Etnología y Prehistoria dedica...,* etc. (Madrid: CSIC, 1941), I, pp. 63-76.

«Feijoo en su medio cultural, o la crisis de la superstición». En VVAA, *El padre Feijoo y su siglo*

(Oviedo, 1966), I, pp. 153-186. Es el cap. IV, 3ª parte, de *Vidas mágicas...* (1967; III. C.)

Etnografía histórica de Navarra, III (1972; IV. 2. A. a.), cap. XLIII.

La estación de amor (1979; III. 1.), caps. XXVII, XXVIII y XXX.

Cf. «Superstición y ciencia» (1973; I. 1.).

«Algo sobre la alquimia» y «Sobre la quiromancia». En *Jardín de flores raras* (1993; III. 5. A.).

III. 4. Arte popular

Los vascos (1949; IV. 2. A.), cap. XXIV.

Catálogo de la colección de cuernas talladas y grabadas. Madrid: Museo del Pueblo Español, 1950; 32 pp. + viii láms.

Etnografía histórica de Navarra, II (1972; IV. 2. A. a.), cap. XXVII.

«Novela histórica y documentación gráfica (Las estampas reunidas por Pío Baroja)». *BRAH* CLXX (1973), pp. 51-79. Incl. en *Est. vascos*, XV (1986).

IV Curso de Intr. a la Etnología (1984; IV. 1.), lecc. 7ª. *VI Curso...* (1986; III. 11.), lecc. 6ª.

III. 5. Literatura popular

La vida rural en Vera... (1944; IV. 2. A. a.), 3ª parte, cap. II.

«Garibay, vascófilo folklorista», cap. XII de *Los vascos y la historia a través de Garibay* (1972; IV. 2. A.)

«En torno a la literatura popular gaditana». *RDTP* XXXVIII (1983), pp. 3-36. Incl. en *De Etnología Andaluza* (1993; IV. 2. B.).

IV Curso de Intr. a la Etnología (1984; IV. 1.), lecc. 8ª. *VI Curso...* (1986; III. 11), lecc. 5ª. *VII Curso* (1987; I. 1.), lecc. 4ª.

VIII Curso de Introducción a la Etnología. La literatura popular española: tradición oral y tradición escrita (*Tratadillo de las leyendas*). (Transcripción directa). Madrid: Instituto de Filología del CSIC, marzo-abril 1988; 76 pp. Incl. en el vol. *De los arquetipos y leyendas*, Barcelona: Círculo de lectores, 1989; 182 pp., con 21 ilustraciones.

«Literatura popular y criminología». Incl. en *Terror y terrorismo* (1989; II. 2. A.).

III. 5. A. Mitos y leyendas

Algunos mitos españoles (*Ensayo de Mitología popular*). Madrid: Nacional, 1941; 185 pp. Los caps. 1, 2, 3 y 7 se incl. en *Est. vascos*, XIV (1985). Reseñas de C. Chicarro, *Archivo Español de Arqueología* XV nº 47 (1942), pp. 177-8; J. M. Iribarren, *PV* II nº 5 (1941), pp. 98-101. 2ª ed. titulada *Algunos mitos españoles y otros ensayos. Ibid.*, 1944; 303 pp. Añade el cap. «La magia en Castilla durante los siglos XVI y XVII». Reseña de P. Messeguer, *Razón y fe* LXXX (1944), pp. 451-2. 3ª ed., precedida de Notas a la 3ª edic., Madrid: Centro, 1974; 295 pp.

«Notas de folklore vasco». *RDTP* II (1946), pp. 372-379. Incl. en *Est. vascos*, I (1973; IV. 2. A.).

«¿Es de origen mítico la leyenda de la Serrana de la Vera?» *RDTP* II (1946), pp. 568-572. Cf. *Ritos y mitos...* (1974; IV. 1.).

«Dédalo y Maese Rodrigo». En *Ensayos hispano-ingleses. Homenaje a Walter Starkie.* Barcelona: José Janés, 1948, 49-56 + 1 lám. Refundido en el cap. 5 de *El señor Inquisidor...* (1968; VII).

Los vascos (1949; IV. 2. A.), cap. XXI.

Vidas mágicas... (1967; III. 3. C.), 2ª parte, caps. II, VII y XVII.

«La leyenda de don Teodosio de Goñi». *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* I, 3 (1969), 293-345 + 24 láms. Incl., sin láminas, en *Ritos y mitos...* (1974; IV. 1.)

Etnografía histórica de Navarra, II y III (1972; IV. 2. A. a.), caps. XXX y XLII.

«Sofismas en torno a la Mitología». Incl. en *De la superstición...* (1974; I. 1.)

«Sobre la formación y uso de arquetipos...». Incl. en *Ensayos sobre la cultura popular...* (1979; IV. 1.)

«El culto y la leyenda [de don Teodosio de Goñi]». En VVAA, *El retablo de Aralar y otros esmaltes navarros* (Pamplona: Institución Príncipe de Viana, 1982), pp. 5-10.

«Peje Nicolao, *pesce Cola*», *RDTP* XXXIX (1984), pp. 1-11. Incl. en *Fragmentos italianos* (1992; IV. 3. B.).

«Actualización y localización», *RDTP* XLIII (1988), pp. 83-86.

Toledo (1988; IV. 2. E. d.), cap. IX.

«Lejanía y horror». Incl. en *Los hombres y sus pensamientos* (San Sebastián: Txertoa, 1989).

«La mitología y su utilización», «La isla de Jauja y otras tierras felices», «Geografía imaginaria: mnoral y religiosa», «Releyendo el *Jardín de flores curiosas*». Incl. en *Jardín de flores raras.* Barcelona: Círculo de lectores, 1993; 163 pp. con 33 ilustraciones. 2ª ed., Barcelona: Seix & Barral, 1993.

III. 5. B. Literatura de cordel

Romances de ciego. Recopilación y estudio preliminar de JCB. Madrid: Taurus, 1966; 414 pp. + 3

hojas. Reseña de J. Silverman, *Books Abroad* 42 (1968), p. 77.

Ensayo sobre la literatura de cordel. Madrid: Revista de Occidente, 1969; 442 pp. + 4 láms. Reseñas de F. Aguilar, *Rev. de literatura* núms. 65-66 (enero-julio 1969), pp. 175-177; L. Romero, *Cuadernos para el diálogo* núms. 71-72 (1969). 2ª ed., Barcelona: Círculo de lectores, 1988; 559 pp. Añade un Prólogo a esta edición, reproducción de varios pliegos sueltos del s. XIX, y un Índice de pliegos.

Pliegos de cordel. Precedido de «La literatura de cordel», por Pío Baroja, y «Esta colección de pliegos», por JCB (Madrid: Banco Ibérico, 1969); xxvii pp. + 40 pliegos de 4 pp. cada uno, reproducidos en facsímil.

«La littérature *de cordel* et les pièces à machines au XVIIIe siècle». *Colloque sur le concept du populaire dans la littérature espagnole, dans la Casa de Velázquez* (Madrid, 21 mars, 1972). *Mélanges de la Casa de Velázquez,* X (1974), pp. 579-584.

III. 5. C. Teatro popular

Teatro popular y magia. Madrid: Revista de Occidente, 1974; 280 pp.

«Los títeres en el teatro». En *Actas de las jornadas sobre teatro popular en España,* eds. J. Álvarez Barrientos y A. Cea (Madrid: vol. XXII de la Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares, CSIC, 1987), pp. 109-122.

Cf. también el *Ensayo sobre la literatura de cordel* (1969; III. 5. B.), cap. XII.

«Enigma de la *Commedia del'Arte*». Incl. en *Fragmentos italianos* (1992; IV. 3. B.).

III. 6. Música y danza

«El ritual de la danza en el País Vasco», *RDTP* XX (1964), 40-76 + 8 láms. Incl., sin láminas, en *Est. sobre la vida tradic.* (1968; III. 1.), *Ritos y mitos...* (1974; IV. 1.) y *Est. vascos,* VII (1976; IV. 2. A.).

El estío festivo (1984; III. 1.), caps. VII al XIV.

VI Curso de Intr. a la Etnología (1986; III. 11), 7ª lección.

III. 7. Juegos y diversiones

«Toros y hombres». *Revista de Occidente* nº 36 (mayo 1984), pp. 7-26.

El estío festivo (1984; III. 1), caps. XV al XVIII.

«La lotería», *RDTP* XL (1985), pp. 7-19. Incl. en *Fragmentos italianos* (1992; IV. 3. B.).

III. 8. Vestuario y ornato

«El tocado antiguo de las mujeres vascas (un problema de Etnografía)». *Atlantis* XV (Madrid, 1936-1940), pp. 33-71 + 2 láms. con 18 figs. Incl. en *Est. vascos,* I, (1973; IV. 2. A.).

III. 9. Alimentación

«Quesos vascos y navarros». En *Tabla de quesos españoles,* ed. Simone Ortega (Madrid: Poniente, 1983), pp. 137-138.

III. 10. Ciencia popular

La cara, espejo del alma. Historia de la Fisiognómica. Barcelona: Círculo de lectores, 1987; 252 pp., con 67 ilustraciones fotográficas. 2ª ed. titulada *Historia de la Fisiognómica. El rostro y el carácter.* Madrid: Istmo, 1988; 288 pp., con las mismas ilustraciones.

III. 11. Mentalidad popular

Los vascos (1949; IV. 2. A.), cap. XIX

«El sociocentrismo de los pueblos españoles». *Homenaje a Fritz Krüger,* II (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1954), pp. 457-485. Incl. en *Razas, pueblos...* (1957; IV. 1.).

«Sobre ideas raciales en España». *Clavileño* VII, nº 40 (julio-agosto 1956), pp. 16-23. Incl. en *Razas, pueblos...* (1957; IV. 1.).

VI Curso de Introducción a la Etnología. Problemas generales sobre la mentalidad popular (transcripción directa). Madrid: Instituto de Filología, CSIC, febrero-marzo de 1986; 106 pp.

«Sobre el estudio histórico de las llamadas mentalidades». Incl. en *Reflexiones nuevas sobre viejos temas* (1990; I. 2.).

IV. Estudio de comunidades

IV. 1. España

Los Pueblos de España. Ensayo de Etnología. Barcelona: Barna, 1946; 495 pp. + 1 hoja + 61 láms. Reseñas de F. R. Adrados, *Emérita* XV (1947), pp.

306-309; L. Fernández Fuster, *Archivo Esp. de Arqueología* XXI (1948), pp. 303-308; V. García de Diego, *RDTP* II (1946), pp. 501-503; R. M. Hornedo, *Razón y fe* CXLI (1950), pp. 545-6; N. de Hoyos, *Antropología y Etnología* I-II (1949), pp. 584-6; O. Menghin, *Cuadernos de Historia de España* XVI (Bs. Aires, 1951), pp. 174-5; J. Vila, *Estudios geográficos* VIII (1947), pp. 449-454, y *Pirineos* III (1947), pp. 409-410; J. Vicens, *Hispania* VII (1947), pp. 315-318. 2ª y 3ª eds., Madrid: Istmo, 2 vols.

Razas, pueblos y linajes. Madrid: Revista de Occidente, 1957; 358 pp., con 86 ilustraciones. Reseñas de F. Arocena, *BRSVAP* 14 (1958), p. 94; J. Campos, *Ínsula*, 13 (1958), núms. 138-9; C. Esteva, *Arbor* 41 (1958), pp. 162-4; A. Gil, *Cuadernos hisp.* 36 (1958), pp. 105-112; J. Pérez Vidal, *RDTP* XIV (1958), pp. 194-6; J. Sanz, *Nueva Democracia* 38 (N. York, 1958), pp. 117-8; M. Terán, *Estudios geográficos* XIX (1958), pp. 365-380. 2ª ed., Murcia: Universidad, 1990; 372 pp.

El carnaval (1965; III. 1.).

Estudios sobre la vida tradicional española (1968; III. 1.).

«Modos de vivir hispánicos». En *El folklore español*, edic. de J. M. Gómez Tabanera (Madrid: Instituto Español de Antropología Aplicada, 1968), pp. 51-65.

«Costumbres y formas de vida en la España del siglo XX». En *Historia Social de España, siglo XIX* (Madrid: Guadiana, 1972), pp. 77-84.

Ritos y mitos equívocos. Madrid: Istmo, 1974; 391 pp. con 48 ilustraciones.

La estación de amor (1979; III. 1.).

Ensayos sobre la cultura popular española. Madrid: Dosbe, 1979; 198 pp. Reseña de Mª Elena Sánchez, *Historia 16*, V, nº 55 (nov. 1980), pp. 115-6.

Cuadernos de campo. Introducción de A. Fernández Alba. Madrid: Ministerio de Cultura-Turner, 1979; xx + 243 pp. de reproducciones de dibujos. Reseñas de D. Solar, *Historia 16*, nº 45 (enero 1980), p. 120; F. Calvo Serraller, *El País*, 1-XII-1979, p. 3.

Temas castizos. Madrid: Istmo, 1980; 230 pp.

El estío festivo (1984; III. 1.).

IV Curso de Introducción a la Etnología. Temas de Etnografía Española (transcripción directa). Madrid: CSIC, febrero-marzo 1984; 90 pp. Incl. en *Los pueblos de la Península Ibérica* (1991).

V Curso de Introducción a la Etnología. Los pueblos de la Península Ibérica (transcripción directa). Madrid: CSIC, febrero-marzo 1985; 114 pp. Incl. en *Los pueblos de la Península Ibérica* (1991).

Los pueblos de la Península Ibérica. Temas de Etnografía española. Barcelona: Crítica-Txertoa, 1991; 234 pp. Incl. los dos cursos anteriores.

IV. 2. Monografías regionales

Los pueblos del Norte de la Península Ibérica (*Análisis histórico-cultural*). Madrid-[Burgos]: Instituto Bernardino de Sahagún, CSIC, 1943; 241 pp., con 16 mapas, dos fuera de texto, y 40 figs. Reseñas de J. Ciriquiain, *BRSVAP* III (1947), p. 555; A. Felipe Tur, *Rev. Intern. de Sociología* IV, nº 5 (1944), pp. 270-272; R. Lafon, *Bulletin Hispanique* LI (1949), pp. 51-54; P. Messeguer, *Razón y fe* XXX (1944), p. 331; A. Montenegro, *Emérita* XIV (1946), pp. 331-333; L. Pericot, *Ampurias* VI (1944), pp. 394-6. 2ª ed., corregida y aumentada, San Sebastián: Txertoa, 1973. Precedida de Prólogo a la 2ª ed., y seguida de Reflexiones de 1973; 307 pp. con 14 mapas, tres fuera de texto, y 44 figs. Reseña de M. Agud, *BRSVAP* XXX (1974), pp. 275-6. La 3ª ed. (titulada *Los pueblos del Norte*), precedida de una Advertencia, reproduce el texto de la 2ª. San Sebastián: Txertoa, 1977; 303 pp. con 209 ilustr. entre fotografías (de ellas 49 en color), mapas y dibujos.

«Unidad y variedad etnológica del valle del Ebro». En *Unidad y variedad del valle del Ebro* (Santander: Universidad Intern. Menéndez Pelayo, 1952), I, pp. 167-194.

«La cultura material de los pueblos pirenaicos y la investigación moderna». En *VII Congreso Internacional de Lingüística Románica* (Univ. de Barcelona, 7-10 de Abril de 1953). *Actas y Memorias*, II (Barcelona, 1955), pp. 699-706.

Sobre el mundo ibérico-pirenaico (= *Est. vascos*, XVIII, 1988; IV. 2. A.).

IV. 2. A. País Vasco

Tres estudios etnográficos relativos al País Vasco. Prólogo de J. M. de Barandiarán. Madrid: Laboratorio de Etnología de la Sociedad de Estudios Vascos (Imprenta de Caro Raggio), 1934; 125 pp. + 30 figs. fuera de texto.

«Observaciones generales sobre el estudio del País Vasco desde los puntos de vista lingüístico, etnográfico y antropológico». *BRSVAP* I (1945), pp. 225-236. Reseña de J. Roca, *Pirineos*, VI (Zaragoza, 1950), p. 305.

Los vascos. Etnología. San Sebastián: Bibl. Vascongada de Amigos del País, 1949; 559 pp. con ilustraciones. Reseña de J. Gárate, *BIAEV*, I (1950), pp. 158-165; H. Lapeyre, *Annales*, VI (1951), pp. 496-503; J. Pérez Vidal, *RDTP* VIII (1952), pp. 162-3. 2ª ed. revisada, Madrid: Minotauro, 1958; 541 pp. con 96 figs. Reseña de L. Michelena, *BRSVAP* XIV (1958), pp. 475-7; R. Ritter, *Pyrénées*, X (1959), p. 71. 3ª ed.,

con Palabras preliminares, Madrid: Istmo, 1971; 384 pp. Reseña de Martínez Morcuera, *Razón y fe*, 185 (1972), p. 477. El comienzo del cap. XVIII de *Los vascos* se ha publicado en *Cómo han sido y cómo son los vascos* (San Sebastián: Auñamendi, 1975), II, pp. 83-89.

«Una introducción a la historia del pueblo vasco». *BRSVAP* XII (1956), pp. 345-7.

Linajes y bandos (A propósito de la nueva edición de *Las bienandanzas e fortunas*). Bilbao: Diputación de Vizcaya, 1956; 42 pp. Reseña de Uribe, *Archivo iberoamericano* nº 19 (1959), pp. 248-9. Incl. en *Vasconiana* (1957; = *Est. vascos*, III; cf. *infra*).

Vasconiana (*De Historia y Etnología*). Madrid: Minotauro, 1957; 177 pp. + 6 hojas. Reseñas de R. Ricard, *Bull. Hispanique* LX (1958), p. 276; L. M[ichelena], *BRSVAP* 13 (1957), p. 370; J. B. Ruano, *Hispania* XVII (1957), pp. 461-3. 2ª ed., en *Estudios vascos*, III. San Sebastián: Txertoa, 1974; 235 pp. y distintas ilustraciones. Incluye un cap. nuevo: «Los asentamientos humanos y el pueblo vasco».

«Plan de instalaciones del Museo Etnográfico y Arqueológico de Bilbao» (1958; I. 3.).

«Notas vascas». Incl. en *Est. sobre la vida tradic.* (1968; III. 1. A.).

«Lope de Aguirre, *traidor*». Incl. en *El señor Inquisidor...* (1968; VII.).

«San Amando y los vascones». *PV*, XXXII, núms. 122-3 (1971), pp. 7-26. Incl. en *Est. vascos*, VIII (1978).

Los vascos y la historia a través de Garibay (*Ensayo de biografía antropológica*). San Sebastián: Txertoa, 1972; 377 pp.

«Sobre el árbol de Guernica y otros árboles con significado jurídico y político». Incl. en *Ritos y mitos...* (1974; IV. 1.).

«Los vascos, ayer y hoy». En *Pueblos de la tierra*, Sir E. Evans-Pritchard y N. Glazer, eds. San Sebastián (impr. en Estella): Burulán, 1976, IX, pp. 62-83, con 38 ilustr. en color. Incl. en *Est. vascos*, X (1981).

«Sobre la familia vasca». Incl. en *Est. sobre la vida tradic.* (1968; III. 1. A.) y en *Est. vascos*, VII (1976).

«El hombre y la técnica». En *III Semana de Antropología vasca* (Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca, 1976), I, pp. 13-30.

«Los vascos y el mar». En *Itxaskaria* (Las cosas del mar). Bilbao: [Petronor], 1978, pp. 73-350. Incl. en *Est. vascos*, X (1981).

«Problemas de etnografía vasca en relación con el sexo». En *Modelos sexuales en nuestra cultura, y alternativas* (San Sebastián: Hórdago, 1980), pp. 315-6.

Prólogo a: *Historia General del País Vasco*, dirigida por JCB (San Sebastián: La Gran Enciclopedia Vasca-Luis Haranburu, s. a.), I (¿1981?), pp. 9-29. Esta obra, en 14 vols., incluye, además, los siguientes trabajos de JCB: «Los vascones y la primera aproximación histórica al mundo vasco», II, pp, 47-180; «Sobre los pueblos de Aquitania y su relación con los vascos», *ibid.*, pp. 221-259. Ambos forman el tomo XIII de *Est. vascos* (1985). Entre ellos quedan las «Observaciones sobre la hipótesis del vascoiberismo...» (1942), pp. 181-218, incl. en *Est. vascos*, IX (1979). A continuación, tres caps. de la obra inédita *Álava en los orígenes de la historia vasca*, pp. 261-386, que sigue con varios caps. más, ya sin numerar, en todo el vol. III, algunos sobre toponimia alavesa. En el vol. V son de JCB los siguientes caps. inéditos: «Las nuevas fundaciones, del siglo XI al XIV», pp. 125-174; «Nuevos conflictos», pp. 175-200; «Monasterios y villas», pp. 201-211; «Poblaciones y repoblaciones», pp. 213-242, y «Las escrituras referentes a Vizcaya y el Duranguesado del siglo XI: su contenido social y económico», pp. 243-293. Termina con la 1ª parte de *Est. vascos*, X. El vol. VII es reedición de *La hora navarra del XVIII* (1969; IV. 2. A. a.).

«Sobre la identidad vasca (Ensayo de identidad dinámica)». *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián* 16-17 (1982-83), II, pp. 1087-1103. Incl. en *Est. vascos*, XII (1984) y XVI (1986).

Estudios vascos, I. San Sebastián: Txertoa, 1973; 318 pp. + 6 láms. Reseña de M. Agud, *BRSVAP* XXX (1974), pp. 276-277. 2ª ed., titulada *Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco*, *ibid.*, 1980.

Estudios vascos, II. *Vecindad, familia y técnica* (1974; IV. 2. A. a.).

Estudios vascos, III. *Vasconiana*. Cf. *supra*, *Vasconiana* (1957).

Estudios vascos, IV. *De la vida rural vasca* (= *La vida rural en Vera...*, 1944; IV. 2. A. a.)

Estudios vascos, V. *Brujería vasca* (1975; III. 3. C.).

Estudios vascos, VI. *Introducción a la historia social y económica del pueblo vasco*. San Sebastián: Txertoa, 1974; 125 pp.

Estudios vascos, VII. *Baile, familia, trabajo*. San Sebastián: Txertoa, 1976; 191 pp. + 8 láms.

Estudios vascos, VIII. *Sondeos históricos*. San Sebastián: Txertoa, 1978; 163 pp. (con 19 figs.).

Estudios vascos, IX. *Sobre la lengua vasca y el vascoiberismo*. San Sebastián: Txertoa, 1979; 217 pp.

Estudios vascos, X. *Los vascos y el mar*. San Sebastián: Txertoa: 1981; 159 pp.

Estudios vascos, XI. *Sobre Historia y Etnografía vasca*. San Sebastián: Txertoa, 1982; 320 pp.

Estudios vascos, XII. *El laberinto vasco*. San Sebastián: Txertoa, 1984; 192 pp.

Estudios vascos, XIII. *Los vascones y sus vecinos.* San Sebastián: Txertoa, 1985; 171 pp. Incl. en el vol. II de la *Historia General del País Vasco.*

Estudios vascos, XIV. *Mitos vascos y mitos sobre los vascos.* San Sebastián: Txertoa, 1985; 132 pp. Consta de los caps. 1, 2, 3 y 7 de *Algunos mitos...* (1941), y de «Una novela griega...» (1979-80; cf. secc. V).

Estudios vascos, XV. *Del país: familia y maestros* (1986; cf. secc. VII).

Estudios vascos, XVI. *Problemas vascos de ayer y hoy.* San Sebastián: Txertoa, 1986; 155 pp.

Estudios vascos, XVII. *Magia y brujería (variación sobre el mismo tema)* (1987; III. 3. C.).

Estudios vascos XVIII. *Sobre el mundo ibérico-pirenaico. Viejos datos, nuevas ideas sobre el iberismo.* San Sebastián: Txertoa, 1988; 130 pp. con mapas e ilustraciones.

Estudios vascos, XIX. San Sebastián: Txertoa, 1990 (= *Materiales para una historia de la lengua vasca en su relación con la latina;* VIII).

«Alonso de Palencia y los vascos». Incl. en *Los hombres y sus pensamientos* (San Sebastián: Txertoa, 1989).

IV. 2. A. a. Navarra

La vida rural en Vera de Bidasoa. Madrid: vol. VI de la Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares, 1944; 244 pp. + 41 hojas (con 95 igs., entre fotografías y dibujos, más alguna ilustración musical). Reseñas de J. M. Casas, *Pirineos* I (1945), pp. 142-3; A. G. B., *Rev. de Estudios de la vida local* III (1944), pp. 1068-9; P. Garmendia, *BRSVAP* I (1945), pp. 89-92; N. de Hoyos, *RTP* I (1944-45), p. 785; L. Pericot, *Ampurias* VI (1944), p. 396; A. Zamora Vicente, *Ínsula*, nº 15 (marzo 1947), pp. 5-6. 2ª ed. titulada *De la vida rural vasca* (= *Est. vascos*, IV). San Sebastián: Txertoa, 1974; 367 pp. (con 75 ilustraciones). Contiene advertencias preliminares, glosas y ampliaciones intercaladas en el texto de 1944.

«Ideas y personas en una población rural». *RDTP* VII (1951), pp. 17-55. Incl. en *Razas, pueblos...* (1957; IV. 1.).

«Los estudios geográfico-históricos sobre el País Vasco y la Dialectología». *RDTP* XIV (1958), pp. 425-440. Incl. en *Est. vascos*, I (1973; IV. 2. A.). Este artículo se completa con el siguiente.

«Mapa de Navarra (1366) (Referencias al *Diccionario* de la Real Academia de la Historia, Madrid, 1802)». *RDTP* XV (1959), pp. 63-65. Incl. en *Est. vascos* I (1973) y XI (1982; IV. 2. A.). Es complemento del anterior.

«Pedro de Ursúa, o el caballero». Incl. en *El señor Inquisidor...* (1968; VII).

«Proyecto para un Museo etnográfico del reino de Navarra» (1966; I. 3.).

«Por los alrededores campesinos de una ciudad». *RDTP* XXIV (1968), pp. 3-33. Incl. en *Est. vascos*, I, (1973; IV. 2. A.).

La hora navarra del XVIII (personas, familias, negocios e ideas). Pamplona: Inst. Príncipe de Viana, 1969; 493 pp. + 33 láms. + 8 hojas. Res. de J. Mercader, *Arbor* LXXV (1970), pp. 124-7. 2ª ed., vol. VII de la *Historia General del País Vasco.* 3ª ed., facsímil de la 1ª, Pamplona, 1985.

«Un pueblo de encrucijada [Urdiain]». *RDTP* XXV (1969), pp. 3-29 + 1 lám. Incl. en *Est. vascos*, I (1973; IV. 2. A.).

«Cortes de Navarra: el Ebro como eje». *RDTP* XXV (1969), pp. 75-88.

«Las bases históricas de una economía tradicional». *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, I, 1 (1969), pp. 7-33 + 3 láms. (y 15 dibujos). Incl. en *Est. vascos*, II (1974).

Etnografía histórica de Navarra. Pamplona: Aranzadi; vol. I (1971), 488 pp.; vol. II (1972), 432 pp.; vol. III (1972), 486 pp. (60 + 218 + 67 ilustraciones). Reseña de V. Arteta, *RDTP* XXX (1974), pp. 261-6.

«Notas de Etnografía navarra». *RDTP* XXVIII (1972), pp. 3-38 + 10 láms. + 1 mapa. Incl. en *Est. vascos*, VII (1976; IV. 2. A.).

«El valle de Baztán». *Ronda Iberia*, nº 2 (mayo-junio de 1974), pp. 42-55 (con 13 fotografías en color y 2 mapas). Incl. sin ilustraciones en *Est. vascos*, VIII (1978; IV. 2. A.).

Estudios vascos, II. *Vecindad, familia y técnica.* San Sebastián: Txertoa, 1974; 193 pp. + 6 láms.

Cf. también los vols. VII, VIII, XI y XIII de *Est. vascos* (IV. 2. A.) y los trabajos cit. en IV. 4. C.

Comentarios etnográficos a: Marqués de Santa María del Villar, *Fotografías de Navarra* (Pamplona, 1982), *passim.*

La casa en Navarra (1982; II. 1. B. a.).

Navarra. Madrid: INCAFO, 1990; 207 pp. Fotografías de J. A. Fernández Durán.

IV. 2. A. b. Álava

Cuadernos de campo (1979; IV. 1.), pp. 137-174.

«La toponimia alavesa y su valor histórico». En *Vitoria en la edad media.* Vitoria-Gasteiz, 1982, pp. 55-61. Incl. en *Est. vascos*, XII (1984; IV. 2. A.) y XVI (1986; IV. 2. A.).

Cf. los vols. II y III de la *Historia General del País Vasco* (1982?; IV. 2. A.).
«Arte visoria», 1ª parte (1987; cf. secc. I).
Vitoria otra vez. Fotografía y textos a pie, de Alberto Schommer. Introducción de JCB, pp. 13-18. Barcelona: Lunwerg, 1987; 182 pp.

IV. 2. A. c. Vizcaya

Cuadernos de campo (1979; IV. 1.), pp. 181-189.
«Sobre el árbol de Guernica y otros árboles con significado jurídico y político». Incl. en *Ritos y mitos...* (1974; IV. 1) y en *Est. vascos,* XI (1982).
«Factores negativos en el desenvolvimiento de Vizcaya en su futuro próximo (1984-2000)». En *I Jornadas Vizcaya ante el siglo XXI* (Bilbao, 1984). Incl. en *Est. vascos,* XVI (1986; IV. 2. A.).

IV. 2. A. d. Guipúzcoa

Cuadernos de campo (1979; IV. 1), pp. 176-180.

IV. 2. B. Andalucía

«Las *nuevas poblaciones* de Sierra Morena y Andalucía (Un experimento social en tiempos de Carlos III)» (1952; II. 1. A. a.).
«Pueblos andaluces» (1954; II. 1. A. a.).
El vino y la civilización mediterránea (1957; II. 3. A. c.).
«Remarques sur la vie agraire en Andalousie» (1963; II. 3. A. a.).
Ensayo sobre la literatura de cordel (1969; III. 5. B.), cap. VIII.
«Los majos andaluces», incl. en «Los majos» (1979; II. 2. B.).
Cuadernos de campo (1979; IV. 1.), pp. 73-104.
De Etnología Andaluza. Ed. y prólogo de Antonio Carreira. Málaga: Diputación Provincial, 1993; 588 pp. con 243 ilustraciones.

IV. 2. B. a. Cádiz

«En torno a la literatura popular gaditana» (1983; III. 5.).

IV. 2. B. b. Córdoba

«En la Campiña de Córdoba (Observaciones de 1949)». *RDTP* XII (1956), 270-299 + 2 láms. Incl. en *Razas, pueblos...* (1957; IV. 1.) y en *De Etnología Andaluza* (1993).
«Semana Santa en Puente Genil» (1957; III. 1.).

IV. 2. B. c. Huelva

«Dos romerías de la provincia de Huelva» (1957; III. 1.).
«Dos testimonios históricos y familiares. 1. La vida en la mina (Río Tinto entre 1868 y 1871). 2. De la segunda guerra carlista», *BRAH* CLXII (1968), 25-49 + 13 láms. Incl. en *Est. vascos,* XV (1986; IV. 2. A.). El primero, incl. en *De Etnología Andaluza* (1993).

IV. 2. B. d. Málaga

«Málaga vista por viajeros ingleses de los siglos XVIII y XIX». *Gibralfaro* XII nº 14 (Málaga 1962), pp. 3-28. Incl. en *Temas castizos* (1980; IV. 1.) y en *De Etnología Andaluza* (1993).
«Invasionen, Invasionen» [Invasiones e inmigraciones sufridas por Málaga desde la antigüedad]. *Merian. Das Monatsheft der Städte und Landschaften* XIX, 2 (Hamburg, 1965), pp. 5-8. Versión castellana de Antonio Carreira, incl. en *De Etnología Andaluza* (1993).
«Reseña y antecedentes del vivir malagueño a comienzos de siglo» [sobre el pintor Manuel Blasco]. *Arquitectura* núms. 187-8 (1974), pp. 28-35. Incl. en *Arte visoria* (1990; I. 1.) y en *De Etnología Andaluza* (1993).

IV. 2. C. Aragón

«Los moriscos aragoneses según un autor de comienzos del siglo XVII [Pedro Aznar Cardona]». Incl. en *Razas, pueblos...* (1957; IV. 1.).
«El mundo ibérico pirenaico» [Los ilergetes en la antigüedad y el medievo] y «Sobre la Iacetania y el Aragón primitivo». Incl. en *Est. vascos,* XVIII (1988; IV. 2. A.).

IV. 2. D. Castilla la Vieja

IV. 2. D. a. Soria

«Una fiesta de San Juan en Castilla» [San Pedro Manrique]. *Clavileño* I, nº 5 (1950), pp. 57-64. Incl. en *Ritos y mitos...* (1974; IV. 1.)

IV. 2. E. Castilla la Nueva

IV. 2. E. a. Cuenca

«Los *diablos* de Almonacid del Marquesado» (1965). Incl. en *Est. sobre la vida tradic.* (1968; III. 1.).

IV. 2. E. b. Guadalajara

«A caza de *botargas*» (1965; III. 1.).

IV. 2. E. c. Madrid

«Contera sobre Madrid». *Información comercial española.* Noticia económica de Madrid (Ministerio de Comercio, Servicio de Estudios), nº 402 (1967), pp. 35-47. Incl. en *Est. sobre la vida tradic.* (1968; III. 1.).

«Los majos madrileños». Incl. en «Los majos» (1975; II. 2. B.).

Cf. también *La hora navarra del XVIII* (1969), caps. II-V, y *passim.*

IV. 2. E. d. Toledo

«Contribución al estudio de los ritos clásicos conservados hasta el presente en la Península Ibérica» [Las *mondas* de Talavera] (1946; III. 1. A.).

Toledo. Barcelona: Destino, 1988; 257 pp., con 17 ilustraciones.

IV. 2. F. Extremadura

«Un pueblo analizado en símbolos, conceptos y elementos inactuales» [Garganta la Olla]. *RDTP* XXIX (1973), pp. 313-389 (con 47 figs.). Incl. en *Ritos y mitos...* (1974; IV. 1.)

IV. 2. G. Murcia

Apuntes murcianos (de un diario de viajes por España, 1950). Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 1984; 122 pp., con 19 dibujos.

IV. 2. H. Otras regiones

Cuadernos de campo (1979; IV. 1.), pp. 105-135 (Dibujos de Galicia, León, Levante y Rioja).

IV. 3. Otros países

Una imagen del mundo perdida (1979; I. 5.).

IV. 3. A. Portugal

Los judíos en la España moderna... (1961; IV. 4. A.), 1ª parte, cap. XI, y 5ª parte, cap. IX.

«Sobre la expansión de la cultura portuguesa». *Trabalhos de Antropologia e Etnologia,* XVII (Homenagem ao Prof. Doutor Mendes Corrêa, Porto 1959), pp. 123-140. Incl. en *La ciudad y el campo* (1966; IV. 3. B.).

IV. 3. B. Italia y la Europa mediterránea

Los judíos en la España moderna... (1961; IV. 4. A), 1ª parte, cap. XIII.

La ciudad y el campo. Madrid: Alfaguara, 1966; 225 pp. Reseña de J. C. Mainer, *Ínsula* nº 244 (marzo 1967), pp. 10-11. Contiene seis caps., entre ellos: «Menandro y los campesinos del Mediterráneo» (II. 2. B.), y «Linajes, bandos, ciudades y monarquías (Historia de las revoluciones de Messina)».

Cf. también «Peje Nicolao, *pesce Cola*» (1984; III. 5. A.), «Un aspecto internacional de la picaresca» [la mendicidad en Francia, Italia y España] y «El bandolerismo [italiano] (hecho histórico y materia literaria)», incl. en *Realidad y fantasía en el mundo criminal* (1986; II. 2. A.), y la 2ª parte de «Arte visoria» [sobre la Campania] (1987; I. 1.).

«Arte y quehacer diario. Nápoles en 1787, según la visión de Goethe: los trabajos de los pobres». En *Historia y pensamiento. Homenaje a Luis Díez del Corral,* I (Madrid, 1987), pp. 159-171. Incl. en *Arte visoria* (1990; I. 1) y en *Fragmentos italianos* (1992).

Fragmentos italianos. Madrid: Istmo, 1992; 188 pp.

IV. 3. C. África

Cuadernos de campo (1979; IV. 1.), pp. 191-243.

IV. 3. C. a. Marruecos

«Aben Jaldún y el ciclo cultural islámico». *África* X, nº 142 (octubre 1953), pp. 476-481. Incl. en *Est. mogrebíes* (1957).

«Las instituciones fundamentales de los nómadas según Aben Jaldún». *África* X, nº 144 (diciembre 1953), pp. 578-582. Incl. en *Est. mogrebíes* (1957).

«Reflexiones sobre el feudalismo beréber. Los viejos señoríos del Nun y el Dra». *África* XII, nº 157 (enero 1955), pp. 8-11. Incl. en *Est. mogrebíes* (1957).

«El poder real, según Aben Jaldún». *África* XII, nº 161 (mayo 1955), pp. 212-214. Incl. en *Est. mogrebíes* (1957).

«Aben Jaldún y la ciudad musulmana». *África* XII, nº 167 (nov. 1955), pp. 484-8. Incl. en *Est. mogrebíes* (1957).

Una visión de Marruecos a mediados del siglo XVI (la del primer historiador de los «xarifes», Diego de Torres). Madrid: Instituto de Estudios Africanos, CSIC, 1956; 43 pp.

«Las actas de 1499 y las tierras del Nun y el Dra». *África* XIII, nº 175 (julio 1956), pp. 312-5. Incl. en *Est. mogrebíes* (1957).

Estudios mogrebíes. Madrid: Instituto de Estudios Africanos, CSIC, 1957; 151 pp.

Cf. también *Los judíos en la España moderna...* (1961; IV. 4. A.), 1ª parte, cap. XII.

IV. 3. C. b. Sáhara

«Las primeras exploraciones del África Occidental Española». *África* XI, núms. 152-3 (1954), pp. 397-399. Incl. en *Est. mogrebíes.*

«Un grumete en el Sahara». *África* XIII, nº 174 (junio 1956), pp. 276-8. Incl. en *Est. mogrebíes* (1957; IV. 3. C. a.).

«Una visión etnológica del Sahara español». *Archivos del Instituto de Estudios Africanos* VIII, nº 28 (1954), pp. 67-80.

«La historia entre los nómadas saharianos». *Archivos del Instituto de Estudios Africanos* IX, nº 35 (1955), pp. 57-67.

Estudios saharianos. Madrid: Instituto de Estudios Africanos, CSIC, 1955; xix + 502 pp. + 12 mapas, 2 tablas y 43 láms. Reseña anónima en *África* XIII, núms. 176-7 (agosto-septiembre 1956), p. 66. 2ª ed., facsímil, Madrid: Júcar, 1990.

«Sobre el viejo comercio sahariano». *África* XIII, nº 171 (marzo 1956), pp. 114-6. Incl. en *Est. mogrebíes* (1957; IV. 3 C. a.).

«El grupo de cabilas *Hasania* del Sahara Occidental». *África* XIV, nº 181 (1957), pp. 59-61. Incl. en *Est. mogrebíes* (1957; IV. 3. C. a.).

«Los nómadas y su porvenir». *Archivo de Estudios Africanos* XX, nº 78 (1966), pp. 61-71.

«Un adiós a los nómadas saharianos». *Blanco y Negro,* nº 3.322 (3-I-1976), pp. 42-44.

«Recuerdos de una estancia en Sahara» *(Ciclo de conferencias).* Presentación de don Emilio García Gómez. Madrid: Fundación Areces, 1993, pp. 13-26.

IV. 4. Grupos étnicos

VII Curso de Introducción a la Etnología (1987; I. 1.), lecc. 8ª.

IV. 4. A. Judíos

«Criptojudaísmo en España». Incl. en *Razas, pueblos...* (1957; IV. 1.).

Los judíos en la España moderna y contemporánea. Madrid: Arión, 1961-62; 3 vols. de 540, 462 y 576 pp. + 288 láms. + 1 hoja. Reseñas de F. Arocena, *BRSVAP* XIX (1963), pp. 385-7; L. García de Valdeavellano, *Rev. de Occidente,* III (1963), pp. 122-8; A. Fernández Suárez, *Rev. de Occidente* VI (1964), pp. 373-9; A. Gil, *NRFH* XVII (1963-4), pp. 373-6; G. Maeso, *Ínsula* nº 206 (1964); J. L. Lacave, *Sefarad* XXIII (1963), pp. 377-388; J. Pérez Vidal, *El Museo Canario* núms. 89-92 (1964), pp. 254-6; *id., RDTP* XX (1964), pp. 545-7; Yturbe, *Bol. inf. del Seminario de Derecho Político* núms. 29-30 (Salamanca, 1963), pp. 198-200. 2ª ed., con Epílogo, Madrid: Istmo, 1978; 3 vols. de 558, 479 y 525 pp., sin láms.

La sociedad criptojudía en la corte de Felipe IV. Discurso de recepción en la Real Academia de la Historia y contestación por don Ramón Carande. Madrid: Maestre, 1963; 154 pp. + 1 hoja. Incl., sin la hoja, en *Inquisición, brujería...* (1970; III. 3. C.).

«El proceso de Bartolomé Febos o Febo». *Homenaje a D. Ramón Carande* (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963), II, pp. 59-92. Incl. en *Vidas poco paralelas* (1981; VII).

«Destino del judío hispánico». *Las ciencias* XXVIII, nº 6 (1963), pp. 407-417.

«Sombras en torno a Velázquez». *Revista de Occidente,* II (1963), pp. 222-8. Incl. en *Biografías y vidas humanas* (1986; VII).

«Minorías israelitas en el Occidente europeo durante la edad moderna». *Comté International des Sciences Historiques,* XIIe Congrès International des Sciences Historiques (Vienne, 1965), *Rapports,* I, pp. 151-159.

IV. 4. B. Moriscos

Los moriscos del reino de Granada. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1957; xi + 305 pp. + 24 láms. + 3 mapas. Reseñas de M. Alvar, *RDTP* XIII (1957), pp. 531-5; R. B. *Índice de las artes y las letras* XII, nº 111 (1958); J. Campos, *Ínsula* nº 127 (junio 1957), p. 8; R. Carande, *Moneda y Crédito* nº 78 (sept. 1961), pp. 9-26; R. Gil, *Arbor,* 39 (1958), pp.

602-3; Harvey, *Al-Andalus* XXV (1960), pp. 254-6; Keller, *Books Abroad,* XXXIV (Univ. of Oklahoma, 1960), p. 67; H. Lapeyre, *Annales...* XIII (1958), pp. 152-5. 2ª ed., precedida de Introducción (pp. 7-28), Madrid: Istmo, 1976; 287 pp., sin láms. ni mapas.

«Los moriscos aragoneses según un autor de comienzos del siglo XVII» [Pedro Aznar Cardona]. Incl. en *Razas, pueblos...* (1957; IV. 1.).

«La Inquisición y los moriscos». *Historia 16,* nº extra (dic. 1976), pp. 49-58.

«El último abencerraje» [el morisco Alonso López]. Incl. en *Vidas poco paralelas* (1981; VII).

IV. 4. C. Agotes

«Fragmentos de un estudio sobre particularidades etnográficas de la cuenca del Bidasoa». Incl. en *Tres estudios etnográficos...* (1934; IV. 2. A.).

Etnografía histórica de Navarra, II (1972; IV. 2. A. a.), cap. XXIII.

IV. 4. D. Gitanos

«Los gitanos en la literatura española». Epílogo a J. P. Clébert, *Los gitanos* (Barcelona: Aymá, 1965), pp. 277-312. Incl. en *Temas castizos* (1980; IV. 1.).

Cf. también *Vidas mágicas e Inquisición* (1967; III. 3. C.), 1ª parte, cap. III; *Ensayo sobre la literatura de cordel* (1969; III. 5. B.), caps. XI y XII; y *Etnografía histórica de Navarra,* II (1972; IV. 2. A. a.), cap. XXIII.

IV. 4. E. Mestizos

«El mestizaje en el Perú». *Fanal* XXII (Lima, 1967), pp. 2-8. Incl. en *Ensayos sobre la cultura popular española* (1979; IV. 1.).

V. Prehistoria

«Regímenes sociales y económicos de la España prerromana». *Revista Internacional de Sociología,* I, nº 1 (1943), pp. 149-190, y II, núms. 2-3 (1943), pp. 285-317. Incl. en *España antigua* (1986).

«Sobre la historia del desciframiento de las escrituras hispánicas». *Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria* XXI. Homenaje a J. Martínez Santa Olalla (1946), I, pp. 151-171.

«Cuestiones ibéricas. A propósito de la estela de Sinarcas». *Homenaje a don Julio de Urquijo* (San Sebastián: Real Sociedad Vascongada de Amigos del País, 1949), pp. 111-118.

«Sobre el estudio económico de la España antigua». En M. Tarradell y otros, *Estudios de economía antigua de la Península Ibérica* (Barcelona: Vicens Vives, 1968), pp. 11-17. Incl. en *España antigua* (1986).

«Organización social de los pueblos del norte de la Península Ibérica en la antigüedad». *Legio VII Gemina* (León: Cátedra de San Isidoro, 1970), pp. 9-62. Incl. en *Est. vascos,* XI (1982; IV. 2. A.).

«La realeza y los reyes en la España antigua». En VVAA, *Estudios sobre la España antigua* (Madrid: Cuadernos de la Fundación Pastor, nº 17, 1971), pp. 51-159 + 3 mapas. Incl. en *España antigua* (1986).

«Una novela griega con episodios en la Península Ibérica y en Aquitania». *RDTP* XXXV (1979-80), pp. 67-86. Incl. en *Est. vascos,* XIV (1985) y en *España antigua* (1986).

VI. Historia

España primitiva y romana. Vol. I de la *Historia de la cultura española.* Barcelona: Seix & Barral, 1957; 375 pp. + 207 láms. con 407 fotografías (de ellas, 8 en color) seleccionadas en colaboración con Pedro Batlle Huguet. Reseñas de A. Balil, *Estudios clásicos* IV (1958), pp. 380-383; J. Campos, *Helmántica* IX (1958), pp. 155-6; B. G. Duncan, *Books Abroad* XXXIII (Univ. of Oklahoma, 1958), pp. 81-2; A. Fernández Suárez, *Índice de las artes y las letras* XI, nº 102 (1957); J. Ferrán, *Cuad. Hisp.* 36 (1958), p. 243-5; J. A. Gaya, *Ínsula* núms. 128-9 (julio-agosto 1957), p. 12; J. Maluquer, *Zephyrus* VIII (1957), pp. 188-9; Palol, *Bol. del Seminario de estudios de arte y arqueología* XXIII (1957), pp. 196-7; Renard, *Latomus* XVII (Bruxelles, 1958), p. 184; A. Tovar, *Emérita* XXV (1957), p. 549 y ss.; X., *Caesaraugusta* núms. 11-12 (1958), pp. 246-8.

Estudios saharianos (1955; IV. 3. C. b.), caps. [VI-VII].

«Tierras del sur» [sobre la España bizantina]. Incl. en *Razas, pueblos...* (1957).

Interpretaciones de la guerra de Numancia (discurso). Madrid: Instituto de España, 1968; 30 pp.

«De la segunda guerra carlista». Incl. en «Dos testimonios históricos y familiares» (1968; IV. 2. B. c.).

«Sobre la importancia de la mentira en las ciencias históricas». *Estafeta literaria,* nº 395 (mayo de 1968). Incl. en *El mito del carácter nacional* (1970; IX).

«Sobre la fecha de la fundación de Caesaraugusta». *BRAH* CLXVIII (1971), pp. 621-9.

«Sobre algunas formas elementales de exposición y explicación de la historia». *RDTP* XXXII (1976), pp. 103-122. Incl. en *Reflexiones nuevas sobre viejos temas* (1990; I. 2.).

«I. El *miedo al mono*, o la causa directa de la *cuestión universitaria* en 1875. II. Algunas noticias más sobre el origen de la *cuestión universitaria* (1876)». VVAA, *En el centenario de la Institución Libre de Enseñanza* (Madrid: Tecnos, 1977), pp. 23-41. Incl. en *Vidas poco paralelas* (1981; VII).

«Una silueta romántica: el general Ramorino y sus andanzas en España y Portugal». *BRAH* CLXXIV (1977), pp. 7-52. Incl. en *Vidas poco paralelas* (1981; VII).

«Libertad y desorden. Sobre ciertas acepciones y usos de la palabra *behetría*». Incl. en *Temas castizos* (1980; IV. 1.).

«La religión según Varrón y aplicaciones de sus ideas a la Hispania Romana». En VVAA, *Religión romana en Hispania*, Madrid: Ministerio de Cultura, 1981, pp. 13-23. Incl. en *España antigua* (1986).

«La República en anécdotas: ¿o más que anécdotas?». *Revista de Occidente* (4ª época), núms. 7-8 (noviembre 1981), pp. 175-187.

España antigua (*Conocimientos y fantasías*). Madrid: Istmo, 1986; 286 pp.

«Consideraciones preliminares» a Bernardo Ward, *Proyecto Económico* (Madrid: Banco de Bilbao, 1986), pp. 15-47.

«La tragicomedia historiográfica». Incl. en *Reflexiones nuevas sobre viejos temas* (1990; I. 2.).

«La historia como una forma de re-presentación». Incl. en *Palabra, sombra equívoca* (1990; I. 2.).

Las falsificaciones de la Historia en relación con la de España. Barcelona: Círculo de Lectores, 1991; 213 pp. + 33 ilustraciones. Reseñas de E. Temprano, *La Crónica 16* (León, 26-XII-91); I. Juaristi, *El País* (1-VIII-91), p. 7; M. Fernández Montes, *RDTP* XLVII (1992), pp. 371-376; A. Doménech, *El Sol*, 14-V-92. 2ª ed., Barcelona: Seix & Barral, 1992. Reimpresiones posteriores.

Cf. también *Los moriscos del reino de Granada* (1957; IV. 4. B.), «Linajes, bandos, ciudades y monarquías (Historia de las revoluciones de Messina)» (1966; IV. 3. B.), *La hora navarra del XVIII* (1969; IV. 2. A. a.), *Los vascos y la Historia a través de Garibay* (1972; IV. 2. A.), los vols. II, III y V de la *Historia general del País Vasco* (IV. 2. A.) y los *Est. vascos*, VI, VIII, XI, XIII y XVIII.

VII. Biografías y semblanzas

«Pío Baroja. Recuerdos». En *Baroja y su mundo*, ed. F. Baeza (Madrid: Arión, 1962), I, pp. 35-73. Incl. en *Semblanzas ideales* (1972) y en *Est. vascos*, XV (1986; IV. 2. A.)

«Don Alberto Jiménez Fraud». *Revista de Occidente* VI (1964), pp. 103-109. Incl. en *Semblanzas ideales* (1972) y en *Biografías...* (1986).

[Una cuartilla sobre Américo Castro]. «En los ochenta años de Américo Castro. Breve encuesta española». *Papeles de Son Armadans* XXXVII, nº CX (1965), pp. 133-4.

«Recuerdos valleinclanesco-barojianos». *Revista de Occidente*, XV (1966), pp. 302-313. Incl. en *Semblanzas ideales* (1972) y en el vol. colectivo: *Pío Baroja*, ed. Javier Martínez Palacio (Madrid: Taurus, 1974), pp. 237-249.

«Don Modesto Lafuente y sus escritos de carácter social (1966)». *BRAH* CLX (1967), pp. 89-99. Incl. en *Vidas poco paralelas* (1981).

Introducción a: Ricardo Baroja, *Obras selectas* (Madrid: Biblioteca nueva, 1967), pp. 9-30. Incl. en *Semblanzas ideales* (1972), y en *Est. vascos*, XV (1986).

El señor Inquisidor y otras vidas por oficio. Madrid: Alianza, 1968; 248 pp.

«Azorín (en el aniversario de su muerte)». *Revista de Occidente* XX (1968), pp. 138-153. Incl. en *Semblanzas ideales* (1972) y en *Biografías...* (1986).

«Don Justo Gómez Ocerin». *BRAH* CLXIV (1969), pp. 7-9 + 1 lám.

«Un teórico del optimismo». En *Homenaje a Xavier Zubiri* (Madrid: Moneda y Crédito, 1970), I, pp. 221-243. Incl. en *Vidas poco paralelas* (1981).

«Don Manuel [Gómez Moreno] al hilo del recuerdo». *BRAH* CLXVII (1970), pp. 117-132. Incl. en *Semblanzas ideales* (1972) y en *Biografías...* (1986).

Semblanzas ideales (con una del autor por Davydd Greenwood, prof. de la Univ. de Cornell). Madrid: Taurus, 1972; 262 + 22 pp.

Los Baroja. Madrid: Taurus, 1972; 560 pp. Reseñas de L. Azancot, *Estafeta literaria* nº 497 (1972), p. 1027; L. L. Uriarte, *Letras de Deusto* (1972), pp. 241-3; F. Lúcio, *Camp de l'arpa*, nº 3 (1972), p. 23; J. Campos, *Cuad. Hisp.* 265-7 (julio-septiembre 1972), pp. 675-681; O. Prjevalinskaya Ferrer, *Modern Language Journal*, 58 (Boulder, Colorado, 1974), p. 76; R. Conte, *Informaciones*, 6-VII-72, pp. 1-2 del Supl. La 2ª ed., de diciembre de 1978, inserta el cap. «Un renuevo vital» (pp. 401-7), que pasa a ser el XXIX. 3ª ed., precedida de Introducción especial, Barcelona: Círculo de lectores, 1986; 558 pp., con 57 ilustraciones del archivo familiar.

«Los Baroja: muerte sobre muerte». *Triunfo*, nº 505 (3-VI-1972). Incl. en el cap. XXXVI (1ª ed.) de *Los Baroja* (1972).

«Mi tío Pío». En *Encuentros con don Pío. Homenaje a Baroja* (Madrid: Alborak, 1972), pp. 13-29. Es el cap. V de *Los Baroja* (1972).

«Confrontación literaria, o las relaciones de dos novelistas: Galdós y Baroja». *Cuadernos Hispanoamericanos* núms. 265-7 (1972), pp. 160-168. Incl. en *Est. vascos*, XV (1986).

«Baroja eta Euskal Herria» [Serafín Basauri-k euskaratu du]. En Elkarlanean [obra colectiva], *Pío Baroja. Bere Ehunurteburuan: 1872-1972* (Bilbao: Etor, 1972), pp. 11-28.

«Baroja en su círculo familiar». *Letras de Deusto* II, 4 (1972), pp. 5-10. Incl. en *Est. vascos*, XV (1986).

«Pío Baroja y los médicos». *Gaceta médica de Bilbao* LXXII 6 (junio 1975), pp. 573-582. Incl. en *Est. vascos*, XV (1986) y en *Los hombres y sus pensamientos* (1989).

«Una silueta romántica: el general Ramorino...» (1977; VI).

«En torno al centenario de Vilinch. Recuerdos familiares y musicales». En *Bilintx (1831-1876)* (San Sebastián, 1978), pp. 85-105. Incl. en *Est. vascos*, XI (1982).

«Vicente García de Diego, o el *lingüista*». *RDTP* XXXII (1976), pp. xv-xx.

«El doctor Francisco López de Villalobos». *Tiempo de historia*, nº 70 (septiembre de 1980), pp. 108-121.

Vidas poco paralelas (con perdón de Plutarco). Madrid: Turner, 1981; 225 pp.

«Ortega en mi memoria». *Revista de Occidente* núms. 24-25 (1983), pp. 65-75.

«Don Luis García de Valdeavellano». *BRAH* CLXXXII (1985), pp. 203-206.

«Don Ramón Carande y Thovar». *BRAH* CLXXXIII (1986), pp. 339-345. Incl. en *Los hombres y sus pensamientos* (San Sebastián: Txertoa, 1989).

Estudios vascos, XV. Del país: familia y maestros. San Sebastián: Txertoa, 1986; 294 pp.

Biografías y vidas humanas. San Sebastián: Txertoa, 1986; 175 pp.

«Marañón, el hombre y el historiador». *BRAH* CLXXXV (1988), pp. 147-153. Incl. en *Los hombres y sus pensamientos* (1989).

Conversaciones en Itzea, con Francisco J. Flores Arroyuelo. Madrid: Alianza, 1991; 271 pp.

VIII. Lingüística

«Retroceso del vascuence». *Atlantis* XVI (1941), pp. 35-62, con siete mapas.

«Observaciones sobre la hipótesis del vasco-iberismo considerada desde el punto de vista histórico». *Emérita* X (1942), pp. 236-286, y XI (1943), pp. 1-59. Incl. en *Est. vascos*, IX (1979), y en el vol. II de la *Historia General del País Vasco* (IV. 2. A.).

«Algunas notas sobre onomástica antigua y medieval». *Hispania* III (1943), pp. 515-544.

Materiales para una historia de la lengua vasca en su relación con la latina. Salamanca: Acta Salmanticensia, I, nº 3, 1945-6; 236 pp. + 1 hoja + 22 láms. Reseñas de M. Alvar, *Pirineos* IV (1948), pp. 513-7; E. Amaya, *BICC* III (1947), pp. 325-6; S. Gili Gaya, *NRFH* II (1948), pp. 197-8; A. Irigaray, *BRSVAP* III (1947), pp. 413-5; R. Lafon, *Bull. Hispanique* LI (1949), pp. 163-9; V. Pisani, *Paideia* 7 (Arona, 1952), pp. 140-2; J. Roca, *Pirineos* VI (1950), pp. 305-7. 2ª ed., facsímil, *Estudios vascos*, XIX. San Sebastián: Txertoa, 1990.

«Sobre el vocabulario de las inscripciones ibéricas». *BRAE* XXV (mayo-agosto 1946), pp. 173-219. Reseña de R. Lafon, *Bull. Hispanique* L (1948), pp. 84-88. Incl. en *Est. vascos*, IX (1979; IV. 2. A.).

«La geografía lingüística de la España antigua a la luz de la lectura de las inscripciones monetales». *BRAE* XXVI (1947), pp. 197-243 + 2 mapas + 4 láms. Reseñas de R. Lafon, *Bull. Hispanique* L (1948), pp. 84-8; F. Mateu, *Ampurias* IX-X (1947-8), pp. 429-430. Incl. en *Est. vascos*, IX (1979; IV. 2. A.).

«Proyecto para la elaboración del fichero de toponimia y antroponimia vasca medieval». *BRSVAP* V (1949), pp. 381-385.

«Le problème ibérique à la lumière des dernières recherches». *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung*, I (Heidelberg, 1951), pp. 248-263.

«Les couches de la toponymie basque et le problème de la parenté des langues». En *Troisième Congrès International de Toponymie et d'Anthroponymie* (Louvain, 1951), 2, pp. 173-182.

«La escritura en la España prerromana (Epigrafía y Numismática)». En *Historia de España*, dirigida por don Ramón Menéndez Pidal, I, 3ª parte (Madrid: Espasa Calpe, 1954), pp. 679-812, con 72 figs. Reseñas de R. Lafon, *Bull. de la Société de Linguistique* LII (1956), pp. 134-6; L. Michelena, *BRSVAP* X (1954), pp. 368-372.

«Vasco e ibérico». *Zumárraga* nº 4 (Bilbao, 1955), pp. 45-56.

«Sobre toponimia de las regiones iberopirenaicas». *Miscelánea filológica dedicada a Mons. A. Griera* (Barcelona: CSIC, 1955), I, pp. 113-135.

«Sobre los nombres de parentesco en vasco». *Homenaje a Don Joaquín Mendizábal Gortázar* (San Sebastián, 1956), pp. 3-9. Incl. en *Est. sobre la vida tradic.* (1968; III. 1.) y en *Est. vascos*, VII (1976; IV. 2. A.).

«Una nota al Padre Larramendi». *RDTP* XV (1959), pp. 58-62. Incl. en *Est. vascos,* XI (1982) y XVI (1986); IV. 2. A.

«Observaciones sobre el vascuence y el Fuero General de Navarra». *Fontes Linguae Vasconum. Studia et Documenta* n° 1 (Pamplona: Inst. Príncipe de Viana, 1969), pp. 61-95. Incl. en *Est. vascos,* VIII (1978; IV. 2. A.).

Etnografía histórica de Navarra, I (1971; IV. 2. A. a.), cap. XV, y *passim.*

«Sobre la toponimia del Pirineo aragonés». *Archivo de Filología Aragonesa* XXVIII-XXIX (1981), pp. 7-29.

«¿Léxico perdido, léxico inventado?» En *Homenaje a Odón de Apraiz* (Vitoria: Diputación foral de Álava, 1981), pp. 107-116. Incl. en *Est. vascos,* XVI (1986; IV. 2. A.).

«Sobre el vocabulario del Derecho penal vasco». Incl. en *Est. vascos,* XI (1982; IV, 2. A.).

«Toponimia vasca y Ecología». Incl. en *Est. vascos,* XVI (1986; IV. 2. A.).

«Sobre nombres propios imaginarios que expresan acción, situación o pensamiento». *RDTP* XLVII (1992), pp. 359-363.

IX. Ensayo

«Una visión de la vida medieval (Glosa al Canciller Ayala)». *Clavileño* n° 29 (septiembre-octubre, 1954), pp. 1-6. Incl. en *Razas, pueblos...* (1957; IV. 1.).

«Comentarios». *Papeles de Son Armadans* V, n° XIV (mayo de 1957), pp. 161-176.

«El paisaje en la obra de los hermanos Baroja». *Clavileño* n° 43 (enero-febrero 1957), pp. 64-69.

El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo. Madrid: Seminarios y Ediciones, 1970; 139 pp.

Comentarios sin fe. Prólogo de A. Sánchez Harguindey. Madrid: Nuestra Cultura, 1979; 225 pp.

Giulio Griggione (pseudón.), «Las veladas de Santa Eufrosina». Prólogo y dibujos de JCB. *Poesía* n° 11 (primavera-verano 1981), pp. 81-103 + 2 láms. en color.

«Un cuento para dos dibujos». *El País semanal* n° 212 (3-V-1981), pp. 28-30.

«Sobre el paisaje romántico español». En *Pinturas de paisaje del romanticismo español* (Madrid: Fundación Banco Exterior, 1985), pp. 11-25.

«Malincònico autumno». *Diario 16* (14-XI-87), p. vi del Supl., con siete dibujos.

Siglas utilizadas

BIAEV: *Boletín del Instituto Americano de Estudios vascos,* Bs. Aires.

BICC: *Boletín del Instituto Caro y Cuervo,* Bogotá.

BRAE: *Boletín de la Real Academia Española,* Madrid.

BRAH: *Boletín de la Real Academia de la Historia,* Madrid.

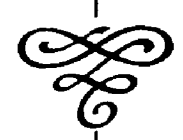
BRSVAP: *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País,* San Sebastián.

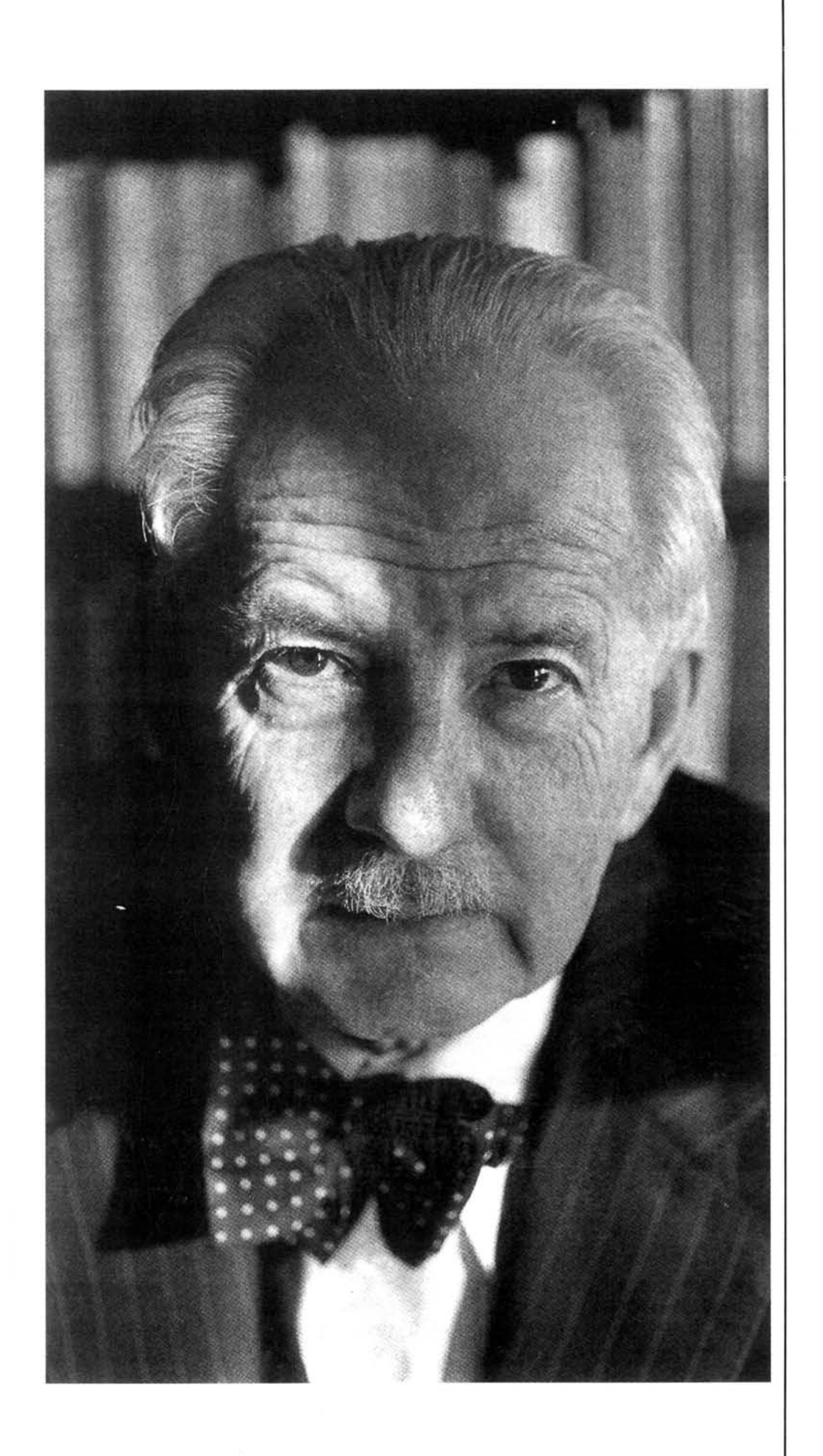
NRFH: *Nueva Revista de Filología Hispánica,* México.

PV: *Príncipe de Viana,* Pamplona.

RDTP: *Revista de Dialectología y Tradiciones populares,* Madrid.

Antonio Carreira







El mejor de nuestros señores particulares, o Las enseñanzas de don Julio

Escribir sobre Julio Caro Baroja es un honor y un compromiso. No me avergüenza el decirlo. Temo no hacerlo bien y no ser sincero. Pero también, qué caramba, en un mundo en el que unos y otros se elogian con motivos escasos o incomprensibles y se festejan y se aplauden y al cabo se protegen como si la vida fuera una camorra del elogio y hasta el más corto de mollera y bolsillo ancho se paga su *claque* de leva, es casi, casi una cuestión de honor rendir homenaje a don Julio Caro Baroja, de intentar devolverle con unas cuartillas algo de lo que creo me ha dado o que de él y de sus páginas he recibido. Y un poco de revancha también, qué le vamos a hacer, ya me explicaré, si puedo.

Quien esto escribe ha venido sintiendo a lo largo de toda su vida intelectual una pasión por la obra de don Julio Caro Baroja que en otros medios me invalidaría, creo yo, para escribir algo de fundamento sobre él, por una elemental decencia y porque para echar a volar el *botafumeiro* de los elogios banales ya hay tiempo, y de hecho venimos sobrados de él en la vida intelectual española, no por española, sino porque es la que me toca. A don Julio Caro Baroja le debo también la manía por dar la vuelta a los tópicos, a las etiquetas de los caracteres nacionales, los regionales, los locales, etc... Esa pesquisa del lugar común... Ese huir de la pereza intelectual... Mala mar esta, mala, chicha (ya habló Joseph Conrad de ella). Vaya por delante que no soy historiador ni antropólogo, aunque haya tenido una modesta y constante afición al *folklore* de la tierra en la que vivo, que es, kilómetros para arriba o para abajo, la misma en la que don Julio Caro Baroja tiene su casa de la vida, y que en este viaje que sospecho de estudio-

sos y eruditos me siento un poco robaperas. Así que como no soy del oficio ni del gremio, poco beneficio voy a sacar de ello diga lo que dijere. Claro que en ese interés no ya por el *folklore,* sino por las cosas de mi mundo en torno, de nuestro pequeño gran mundo, sin anteojeras, con pasión, ha tenido mucho que ver don Julio Caro Baroja. Sobre ese asunto de la tierra en la que uno vive, don Julio Caro Baroja tiene textos (todos los agrupados en *Estudios Vascos*) que a uno, lo quiera o no, le ponen en campaña enseguida. Son una invitación a la aventura intelectual, al saber de verdad cuál es la tierra que uno pisa, a encontrar ese lugar debajo de una constelación que es el nuestro sin más historias, que suele quedar bien en los poemas y hasta en alguna novela, pero como te lo coja un iluminado lo mismo hace un estropicio, a no comulgar con ruedas de molino, también.

Si a mí me preguntaran si siento admiración sincera, de corazón, por alguien de la vida intelectual española, pues diría, sin pensarlo dos veces: Julio Caro Baroja. Pero ¿quién te va a preguntar hoy eso? Nadie. Los demás, que haberlos haylos, vienen detrás, qué le vamos a hacer.

Pertenezco a una generación que, para mí, no tuvo lo que se dice muchos maestros (o al menos en mi medio no se habla mucho de eso) y si me apuran tampoco hasta muchas oportunidades de tenerlos. Tal vez fuese bueno para que tuviésemos que buscarlos más allá de las censuras, de las pesquisas del alma, de la desidia. No lo sé. El mundo universitario que me tocó vivir no era el más estimulante del mundo, desde luego. Cada cual habla de cómo le va o le ha ido en la feria. Puede ser que ninguno lo sea y que, bueno, que la masificación, la mediocridad y la ramplonería sean un mal general; pero sí me parece más cierto que todo es una cuestión de excepciones y de utopía. Y de diferencia y de individualidades fuertes que es lo que vale. Tal vez otros tuvieron más suerte. No lo sé. Pero soy escéptico. Me duele, me irrita, ver cómo catedráticos que por edad pertenecen a mi generación y que han tenido en sus manos la oportunidad de crear una universidad de la nada, se pierden en querellas casi, casi de sacristía: la disposición de una mesa en un despacho, la jerarquía, el protocolo, el figurar... Y que sus publicaciones sean ramplonas, puro galimatías a veces, porque convierten las ciencias sociales en ensalmo de brujería. Esto, como tantas otras cosas, no era lo previsto.

Yo no tuve esos maestros clásicos, esos *maîtres à vie,* algo más que un puro *maître à penser,* a los que se refería hace bien poco Michel Serres, ni en la universidad ni fuera de ella. Al menos no del género que me hubiese gustado. Yo, ahora, que es lo fácil, veo ese magisterio como una cuestión de talante para enfrentarse con las cosas de este mundo, las amables y las amargas, de una curiosidad amplia, de una apertura de espíritu, de un gran tesón en el trabajo... Entre una cosa y otra no he olvidado el día

en que leí *Los Baroja.* Era un día de diciembre, en el valle del Baztán, hace veinte años; un día de niebla cerrada en el valle y de borrasca en el alma, los bordes de los caminos estaban acolchados de musgo y en el aire se respiraba esa humedad que acaba embriagando (habla de ello Barthes cuando trata de Bayona). Sería cosa de los veinte años, sería cosa del ambiente, sería cosa de aquellas páginas, que hoy repaso profusamente anotadas. Me quedé deslumbrado, sentí una emoción intensa, una de esas emociones de la vida intelectual que no se olvidan y que son para nosotros un hito, un punto de referencia. He vuelto muchas veces a ese libro. A mí me parece excepcional. Pocos testimonios tan intensos conozco de lo que es la vida de un individuo que no está solo, es decir, que no está apartado, que no divaga en el vacío, sino que se siente en relación a su medio, a su familia, a su memoria, a sus aspiraciones personales, a las aspiraciones de aquella tercera España posible de la que habló alguna vez Alberto Jiménez Fraud, a las decepciones y a los gozos, a lo que de verdad nos constituye. Y sin alharacas, sin gestos de mala comedia, con ese valiosísimo decir nuestra verdad, quieta, claramente.

Me dirán refiriéndose a ese espléndido libro de memorias: es amargo, triste y aburrido, que son por cierto los hechizos de más difícil conjuro de estos últimos años. No tengo mucho que decir, a mí me entristecen otras cosas y también me aburren. Y la gente de mi tierra, a la banderiza y tremenda, trabucaire e integrista me refiero, dirá: «Es de la cáscara amarga», desautorizándolo. Claro, como ese libro no está escrito a toque de cornetín de patio de cuartel... No reparan en que tal vez esté escrito al ritmo de una delicada romanza. Y eso se nota. Hay gente a la que la delicadeza le ofende, qué le vamos a hacer, don Julio. Hay gente que está en posesión de la verdad, de toda la verdad y que no deja ni una parcela libre, nada sin poseer, lo macizan todo con su verdad, como los especuladores de terrenos, los que destruyen por gusto, por deporte. Decir de verdad, hablar con verdad, con la pequeña verdad o al menos buscarla, y no dejarse engañar ni siquiera por las propias apariencias, ha sido otra de sus enseñanzas.

Como lo ha sido ese ocupar nuestro sitio en el mundo con tranquilidad. A mí me resulta extraña, cuando no enigmática (mera retórica), la curiosidad que suscita, entre unos y otros, la personalidad de Julio Caro Baroja; una curiosidad que le hace popular. Me explicaré. Resulta extraño que en una época y en un sistema social en el que quien acaba siendo algo así como un a modo de faro sea un banquero o gente de relumbrón, suerte de mariposas nocturnas, quien acabe llenando la sala o atrayendo a la gente a la pantalla de la televisión, sea un hombre de libros, un estudioso, un erudito. Que el hombre de letras, el intelectual se haya convertido, gracias a unas pintorescas reglas de mercado, en una suerte de oso al que

se le hace opinar de esto y de lo otro con más o menos fundamento (sobre todo lo segundo) es algo que no debería sorprender ya a nadie, son casi reglas de juego, a las que uno puede sustraerse o puede aceptar con honestidad, con la integridad del que está, pero no está, es decir que sólo está en lo que celebra, y no se deja manipular ni por la fama ni por el relumbrón. Ahí, Caro Baroja.

Un hombre a quien vemos mejor trasteando por los anaqueles de su biblioteca, sus mesas de trabajo, sus objetos hermosos, sus colecciones, su música, sus pinceles, en un mundo volcado sobre sí mismo, un mundo íntimo, el de Vera de Bisadosa, que en un plató de televisión a merced de un indocumentado. La casa de los Baroja (hoy), de unos legendarios Alzates, con anterioridad al siglo XVII-XVIII, relacionados con la familia del Chateau d'Urtubi, cerca de San Juan de Luz, y por tanto hasta con la familia de Montaigne, ha sido llevada al cine, fotografiada, visitada en una suerte de peregrinación de gentes que quién sabe qué han ido buscando (hemos, me incluyo en la peregrinación), cuando llegan hasta Vera de Bidasoa. Itzea no está en Marbella. Itzea no es Marbella. Eso es lo curioso. Itzea es algo más que un mito literario, para quienes todavía creemos en estas cosas; para el que sólo piensa en cómo llenar la alforja estas cosas no tienen el menor interés.

En los años setenta y ochenta Julio Caro Baroja se prodigó bastante (afortunadamente para todos) en los medios de comunicación. Era corriente ver entrevistas suyas en magazines de colorines, en la televisión y en la radio; era corriente que se le invitara a programas de televisión, más o menos sesudos, más o menos extravagantes, en los que por rutina, por ser el signo de los tiempos, un presentador maleducado e intimidador del prójimo le preguntara al invitado de turno sobre todo lo divino y lo humano, como ellos mismos decían, o, lo que es lo mismo, que empujara a quien fuera a opinar sobre un roto y un descosido, viniera o no a cuento, sobre todo lo segundo, y dar rienda suelta a sus ganas de poner orden en el universo mundo, sacando, como corresponde y es admitido, la sota de bastos a pasear. Porque si no se saca la sota de bastos a pasear y no se emplea mucho la *auctoritas* destemplada y la descalificación y la prepotencia, no hay orden. De esto no se dan cuenta ni quienes lo hacen. Es lo común. En ese clima, la figura de Julio Caro Baroja era la de un hombre salido de otra época. Sus preocupaciones eran otras, su forma de sentir, de percibir la realidad, de entender la historia y nuestro presente, y su forma de alegrarse, también eran otras. Luego Julio Caro Baroja desaparece. La edad, dice él, la lucidez también. Cuando el mundo nos resulta ininteligible, cuando nos damos cuenta de que no somos escuchados, mejor ocuparse de lo esencial



de nosotros mismos. Fue él quien lo dijo en una de tantas entrevistas que se le han hecho y, como otras cosas igual de importantes, como no dándoles importancia. Otra de sus enseñanzas.

Y es que el especialista en las brujas y su mundo, tema apasionante donde los haya, empezó a coger la costumbre de sacar los pies del plato y de hablar con autoridad, con humor, sin pelos en la lengua, de lo que le parecía. El bicho raro se rebelaba. Qué hermosa enseñanza en una época en la que lo común es decir sí a todo, no disentir, contemporizar, olvidar por sistema, arrimarse al pesebre, arrimarse al poderoso de turno a ver si cae algo, a ver si por ósmosis nos toca algo, o no decir más que enormidades. Que no me hablen de un país descreído cuando cree en la ciencia infusa con la misma pasión con que cree en el dinero negro.

Cierto: es muy interesante todo lo relacionado con el proceso de Logroño de 1610 pero, después de 1975, empezaba a serlo más el hablar de la intolerancia creciente, del fanatismo nacionalista, de la brutalidad, la ley del más fuerte, del desprecio como principio de vida, de una violencia ciega que parecía que iba a acabar allí mismo, de algo que empezaba a ser, de verdad, el problema vasco. Porque ése sí que es el problema vasco, no la reinserción, no las señas nacionales de identidad (poco importa si, como sucede con las esenciales esencias de toda la esencialidad, la mitad sean otros tantos inventos, martingalas de un romanticismo tardío), el problema es el mesianismo, la pretendida omnipresencia de la ley de la tribu, la batuta, la capela, el «nosotros» y el «ellos»... y al final, las siempre oscuras razones o sinrazones de la raza, del pueblo, valor absoluto ante el que los derechos del individuo valen poco o no valen nada.

Una vez, hace de esto unos años, escuché a don Julio Caro Baroja en una memorable o más que memorable visita otoñal a Vera de Bidasoa, sería como ahora y las palomas cruzarían los altos hacia el sur y los valles de cinco Villas, de Basaburua, Velate, la Ulzama, el Quinto Real, estarían teñidos de los más hermosos colores del otoño tan deliciosamente pintados por don Julio que en su modestia llama disparates (cualquier otro habría querido meterlos en el Reina Sofía o en algún lado y cobrar algo, de alguien por ello y durante un buen rato):

«Éste, además de un problema político y un problema de estricta justicia, es un problema psiquiátrico. Yo le recomendaría a más de uno: "Ande, vaya usted al médico y que le den unas pastillas" y a ese señor I. le diría lo que dicen que hacen los analistas: "Échese usted ahí y cuénteme su vida"». Ésta es una humorada de don Julio, una de tantas, dictada por esa desesperación del que comprueba que la razón, como anunció en 1945 Albert Camus en sus ensayos recogidos bajo el título *Ni víctimas ni verdugos*, vale poco, vale nada y nos hace el mundo, en el que vivimos, ininteligible.

No era tarea fácil y menos en una tierra donde, como bien dijo en uno de sus ensayos menos frecuentados, saber qué es creer es más difícil que en otras partes más sosegadas. «¿Qué es creer?», se pregunta Caro Baroja, y su respuesta es de las que no hubiese desdeñado Montaigne para las vigas de su torre: «—Hay que creer. Sí. Hay que creer; pero acaso no creer poco, sino como si se creyera poco. Creer para uno. No creer para actuar de modo descompasado y poniendo a los demás en entredichos sucesivos. Crea, pero no moleste.»

Una tierra en la que la disidencia es difícil. La disidencia es difícil siempre. Donde lo fácil, como ya ha señalado Caro Baroja en varias ocasiones, es que a uno le tachen de hereje y le arrimen a la pira que esté de turno o le echen de la tribu. O conmigo o contra mí, parece ser la divisa. No gusta el matiz, la disidencia, el camino individual. Se admira, eso sí, pero mientras no moleste, mientras sea en el terreno de juego de la tribu. Pensar es un asunto colectivo, parecen decir y se quedan tan panchos. Con la interpretación de la historia sucede lo mismo.

Habría que saber cómo es el País Vasco, cómo Navarra, cómo esa Navarra clerical, intolerante, pacata hasta la caricatura, patria del integrismo ideológico, donde la clericalla montaraz se echaba al monte por un quítame esas pajas. Don Julio conocerá sin duda esa estampa de la tercera guerra carlista, una de esas que todavía aparecen en los comercios de la rue de Seine de París, la que frecuentaba don Pío en la misma pesquisa, donde se ve a un cura carlista y navarro detrás de una peña empuñando un pistolón.

Habría que oírle en un momento en que tal vez casi todo fue posible, dar la vuelta, advertir, sólo advertir que se avecinaba un totalitarismo peligroso, que los derechos individuales corrían peligro de verse seriamente quebrantados. Al tiempo que escribo estas líneas, en las proximidades de la casa de Itzea, un festejo en apoyo de la lengua vasca, de la *lingua navarrorum*, la lengua de Axular y de Arnaldo d'Oienart, acaba con un centenar de heridos. Provocadores, no provocadores, los de siempre, los otros, galgos, podencos... la herida que no sutura. Porque de cerrarse se cerraría también buena parte de la barraca: cese de negocio. Para mantener la lucidez en una tierra así hay que proponérselo, hay que bregar, no hay que dejarse empujar. No es algo natural. Si uno se deja llevar, por unos o por otros, acaba en el monte, a la greña, cazando brujas. Si uno se deja, acaba dejándose llevar por las leyes de la horda, ni siquiera por las palabras de la tribu. Si uno se deja, aparece al fondo una de las pinturas negras de Goya más sobrecogedoras: *Riña a garrotazos.* Y el camino mostrado por Caro Baroja es individual, estrictamente individual, como la verdadera aventura intelectual, solitaria, independiente, pacífica, libre.



Quien se mete en un camino de ese tipo sabe que corre el riesgo, cuando menos, de la incomprensión. No es un mal riesgo. Los hay peores. Pero hay que correrlo, correr el riesgo del aislamiento, de tener la sensación de dedicarse al soliloquio, aunque después nuestras palabras, nuestras palabras de tono menor, las de nuestra pequeña verdad, encuentren el eco que se merecen. Siempre.

Y ese tener que pensar a golpe de campana y a la vez de ir por libre, de coger con facilidad el camino del oscuro valer más de Lope de Aguirre, es una contradicción curiosa. En esta tierra pasamos por ser individualistas, pero nos gusta la bandería y el arrimo de la tribu, y nos «ayuntamos en bandos» en cuanto podemos. Don Julio Caro Baroja también ha estudiado las banderías del siglo XIV y XV.

Cuando tocan a darle vueltas a la intocable martingala del progreso y a la riqueza colectiva y a los puestos de trabajo, no hay quien rechiste, porque eso es casi, casi dogma de fe. Ahí el descreimiento de alguien que duda, como ha dudado Caro Baroja, molesta, se hace enojoso, y se dice: «es un anacrónico» o algo peor, «es un decimonónico», como si ese siglo reuniera todas las lacras de las que hemos escapado de milagro. Luego, cuando vamos viendo las mismas fábricas, los mismos monumentos del progreso y la riqueza cerrados, y nuestros entornos cada vez más destruidos, nadie dice nada. Entonces vienen o bien las elegías o bien las burlas.

Mantener la independencia de criterio, de vida y de pensamiento en un medio así es difícil, no es práctico, no es astuto, no es buen negocio.

Y luego está el humor. Hay veces en que yo veo a don Julio Caro Baroja como un humorista, un hombre de fino humor. Repaso sus dibujos, las reproducciones, me asomo a esa galería de personajes barojianos y carobarojianos, releo sus vidas poco paralelas y desaparezco con sus trasgos, sus inventos y sus humoradas. Tienen un cielo claro, de rara canción de gesta. El suyo es un humor de una gran finura intelectual, es un humor vagabundo, es el humor del que sabe ver las cosas con los ojos entrecerrados.

Erudito, estudioso, hombre de despacho (yo, desde luego, no veo a don Julio subido a un barril pegando voces), cierto, pero una demostración andante de que el tópico de la torre de marfil en la que (según caricatura) se encierran los intelectuales no es más que eso, un tópico. Don Julio Caro Baroja, parapetado detrás de su prestigio intelectual, podría muy bien haberse mantenido al margen de las cuestiones más fundamentales de su tiempo. Lo cierto es que hay cientos de páginas de Julio Caro Baroja con opiniones contundentes sobre las materias más diversas: urbanismo, política, vida cotidiana, costumbres (esa faceta de Caro Baroja que le acerca a los moralistas de la estirpe de un Charron, por ejemplo, a cuya *De la Sagesse* don Pío Baroja manifestó aprecio), usos sociales, modas, degradación imparable

del entorno, de nuestro entorno, de nuestros patrimonios culturales, arquitectónicos, naturales... Opiniones todas comprometidas, verdades como puños, denuncias eficaces, toda una muralla china contra una época arrasadora que tengo para mí va algo más lejos que el mero testimonio...

Y esto me recuerda una frase de un moralista francés que se emplea un poco a tontas y a locas: un par de horas de buena lectura arreglan casi todos los males. Frase rotunda y excesiva, porque la literatura no nos salva de casi nada, son grandes palabras, formas de hablar, convenciones. En todo caso nos ayuda a pasar el rato, una suerte de bálsamo. Y en esto, en esta especie de Triaca A civil, los textos de Caro Baroja son excelentes, buenos para tiempos de borrasca, buenos para épocas ininteligibles, eficaces conjuros contra la barbarie.

Y menuda época. «Ya no hay valores», dice el mangante antes de disponerse a alguna fechoría financiera o política basada en ese desprecio del prójimo. Para otros, grandes tartufos de los malos tiempos, no hay valores porque la gente ha cogido la funesta manía de pensar por su cuenta, cuando lo hace, o de no hacerlo, ni mucho ni poco, claro, y no acude al toque del cornetín ni al fuego de la campana. Para otros, para el tiburón de las finanzas que entra en el bar de la tribu al grito de: «¡Me acabo de enterar de que el bien y el mal no existen!», no hay más valores que los del mercado de ídem. Y a éste le siguen los que han encontrado de buen tono en estos años andar a vueltas con el «tanto tienes, tanto vales, lo demás es literatura». «Eso —contestaría gustoso—, me lo está usted poniendo muy fácil, literatura y de la buena». Y en esa época, en esta, en la que nos toca, es cuando de una manera poco teatral, poco efectista, ha hecho oír su voz Caro Baroja. No estaba el ambiente para aguafiestas. No estaba el ambiente para disidencias. La autocrítica y el examen de conciencia y otra serie de cuestiones han gozado de mala prensa, han sido valores de emboscado, de pura resistencia. Sería injusto y un error pensar que toda nuestra sociedad es catastrófica, cutre y robaperas; pero no ha habido mucho tiempo para florituras.

Caro Baroja moralista, sea; pero no un cínico. Ni siquiera, a veces, un falso *homme d'esprit,* que esconde una cierta esterilidad en la paradoja de un *bon mot.* El cinismo me parece cosa de gente acabada. Y don Julio esconde, tal vez por pudor, una suerte de entusiasmo por el trabajo, por la vida, por las cosas que la enaltecen. Cascarrabias, dicen, bueno, y qué... pero qué fácil resulta rastrear en esa ingente masa de obra escrita la pasión por el trabajo, contagiosa, demonio, contagiosa. De acuerdo, la vida no es como él desearía que fuese; pero no la desbarata. A don Julio la realidad le hiere y le zahiere y le preocupa más de lo que cabría suponer en un hombre al margen de todo y de todos. Itzea o su casa de Madrid

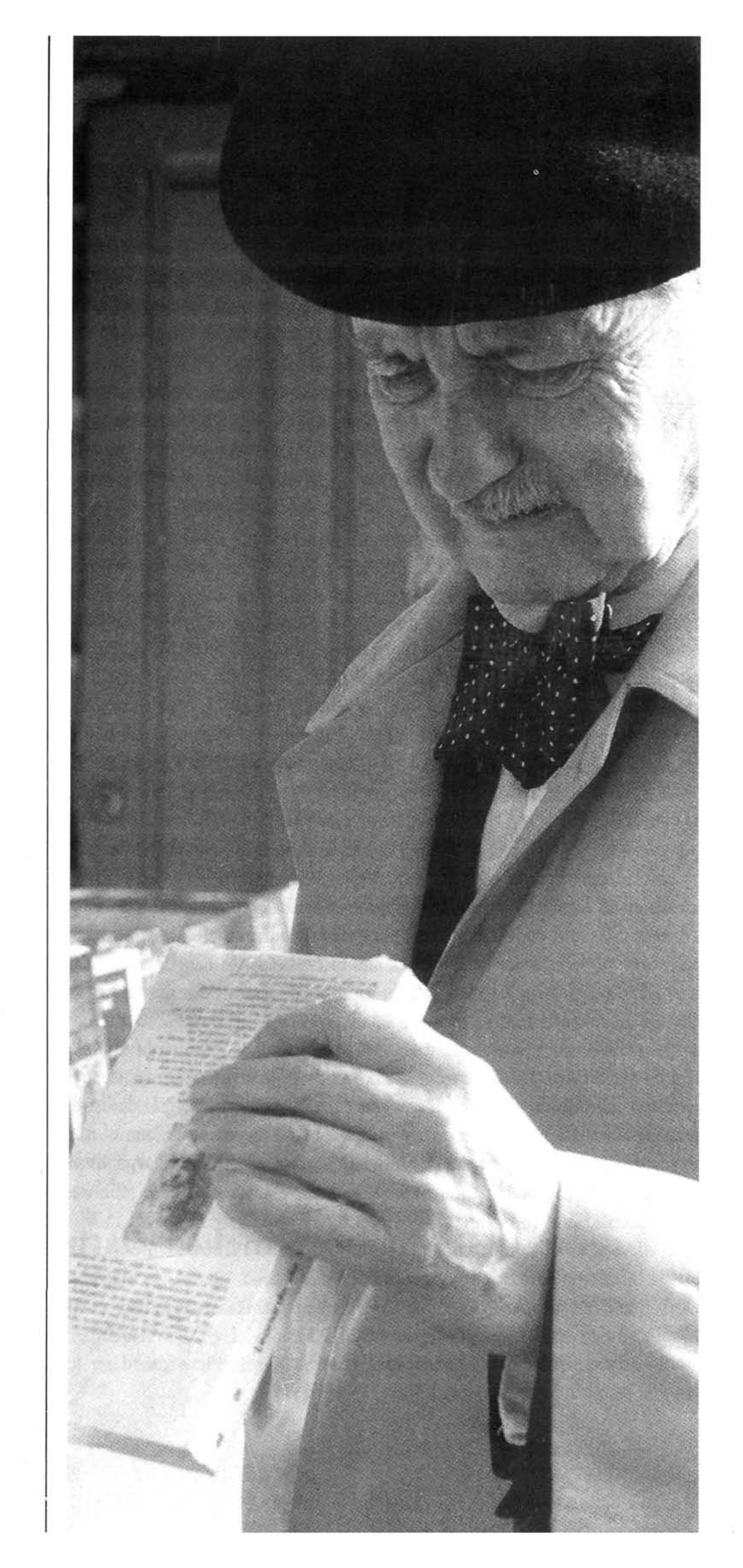


son un buen mirador, un privilegiado mirador, pero nunca han sido, creo yo, una torre cerrada. Casa fuerte, sí, pero abierta. Y el suyo, un trato cuidado, afable, del hombre que no gusta de hacer daño. Buena lección esta para emboscados, buena lección para misántropos.

Esa búsqueda de la verdad, de la mentira casi sería mejor decir, empecinada, es también una búsqueda a contrapelo. No es común. No gusta que alguien enrede y zahiera y esto y lo otro. Y cuando hablo de este asunto no pienso ni en los estudiosos ni en los eruditos, no pienso en quienes la obra de Julio Caro Baroja es casi, casi un camino trillado, algo conocido y disfrutado, pienso casi, casi en quien tarde o temprano va a descubrir *Los Baroja* o se va a topar con una de esas deliciosas entrevistas (el más que recomendable *Disquisiciones antropológicas*); pienso en alguien que viene detrás de nosotros, que se va a encontrar, que se está ya encontrando con un mundo bastante devastado y trasteando en los anaqueles de la biblioteca va a dar con la obra de don Julio. Pienso en cómo se transmite esa pesquisa del lugar común, de los prejuicios, de las ideas recibidas, de las necedades dañinas.

Mundo rancio. Tengo para mí que ese mundo rancio que se presupone en Caro Baroja es de una modernidad absoluta, ese mundo rancio es el de la independencia, el riesgo, o el gaje del oficio de la soledad, del que sabe que sin soledad, sin recogimiento, no hay creación posible. Esto lo dice Picasso y la gente dice «Caray qué tío, cómo piensa». Lo dices tú y te abuchean. Y llevan razón. Quién te manda decir enormidades de esas. Así las cosas, el artista se larga por el fondo del cuadro, en el que queda, bajo un día claro, el valor del trabajo frente al del pelotazo, el valor de la memoria frente al del olvido cómplice por voluntario, el valor del respeto de uno mismo; frente a las relaciones interesadas de negocios; el valor de la amistad, el de la lealtad, a los propios sueños, a los propios empeños, a los propios sentimientos; frente a la disgregación de la personalidad, la búsqueda del centro de uno mismo... y todo esto tiene cabida en la dilatada obra de Julio Caro Baroja, quien pensó, humildemente, que tal vez lo suyo sólo eran soliloquios y a quien hoy, doce años después de haberle dedicado un primer artículo, tímido, todo hay que decirlo, hoy sí le digo con el mismo respeto e idéntica admiración: «Muchas gracias, don Julio, y larga vida».

Miguel Sánchez Ostiz





Don Julio y la historia de España

Pocos temas sustantivos de la historia de España han dejado de ser abordados por la pluma, siempre bien abastada de saberes, de Caro Baroja. Aunque él haya roto muchas y recias lanzas contra el casticismo puede incluírsele por más de un motivo entre los autores más señeros de tal género. Salvo Italia y lo italiano, sus excursiones fuera de la península, tanto en el plano personal como en el científico, han sido escasas, y su puesta al día bibliográfica es «intemporal», basada más en el conocimiento —a menudo profundo y, a veces, envidiable— de los autores clásicos de las humanidades y disciplinas sociales, que en el de los rigurosamente coetáneos. Pero su adscripción a dicha categoría de escritores proviene fundamentalmente de las cuestiones más frecuentadas por su pluma y, sobre todo, de las metas que persigue y el «mensaje» a que aspira.

España se presenta al último polígrafo quizá de nuestra historia literaria como el reino de la diversidad, y su cultura como un fenómeno plural. Lo español en su dimensión geográfica, antropológica e histórica ha sido en todo momento el objeto del incansable y asombroso, en cantidad y calidad, trabajo de don Julio. Nada de lo hispano le es ajeno. La meseta y la periferia, el matrimonio, y Avicena y Giner de los Ríos, todo ha despertado el interés de este espíritu tremante e intelectualmente andariego. Incluso cuando ha hecho alguna incursión por otras latitudes como la sahariana ha sido, en definitiva, lo español lo que movía su incesable curiosidad. Claro es que hay materias o solares que han suscitado en su ánimo una atención privilegiada. En uno de nuestros libros —*La visión de Andalucía,* Granada, 1983— hemos analizado con cierto detalle su «obsesión» por el Mediodía, cuna de su progenitor. Pero otro tanto podía decirse del País Vasco, Navarra y aun de su Castilla natal. Para el vuelo todavía sin reposo —¡y

por muchos años!— de su minerva, no existen fronteras para esculcar en todos los recovecos y entretelas de nuestro paisaje físico e inmaterial.

Aunque haya reivindicado, al igual que otros espíritus de su linaje, el estatuto de residente privilegiado en todos los campos de la república libre de las letras (y aun podría decirse de las artes, dada no sólo la erudición demostrada en ellas, sino también la destreza manual manifestada por este más que notable acuarelista), ha legado a la historiografía nacional una obra de considerables proporciones y consistencia. Ésta abarca todas las épocas del pasado hispano, pero de modo singular, el moderno y contemporáneo, con catas muy penetrantes y enjundiosas en la Antigüedad y Edad Media. Bien que, como expusimos hace tiempo en otro lugar —*Páginas de Historia y Literatura Contemporáneas* (Madrid, 1985)—, no nos sintamos convencidos por su argumentación, ¿quién podrá negar el sorprendente manejo de cronistas y autores medievales en los que se basa esencialmente su alegato contra los «caracteres nacionales»? De igual modo, su habitual *vis polemica* no es obstáculo para admirar el ancho caudal de su información respecto a las facetas más intrincadas del Santo Oficio y de las «vidas mágicas» de las que el famoso Tribunal de la Fe se encargaba con preferencia. Literatura, legislación, sociología, todo es removido por su pluma, un poco extraviada, a las veces, del camino real y errante por atajos y vericuetos para regocijo casi siempre de sus lectores. La más ciclópea y ambiciosa de sus obras (*Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, 3 vols., 1962) manifiesta también en alto grado el tesoro de una erudición depurada en casi todas las dimensiones de los períodos austríaco y borbónico. Un lustro antes, y también en Madrid, había salido de su pluma, indeficientemente imantada por la España «secreta» y marginada, una monografía de altos quilates, *Los moriscos del reino de Granada*, que conserva todavía utilidad en una parcela intensamente cultivada por la historiografía ulterior.

La tarea desplegada por don Julio en el terreno del ayer más inmediato de nuestra historia se ha encauzado, de ordinario, por otras roderas a las seguidas en períodos más remotos. Sus estudios son aquí de factura menos enciclopédica y de vuelo más reducido, sin que ello, naturalmente, ataña para nada a su valía. La etopeya es uno de sus caminos predilectos para adentrarse en muchas parcelas de la trayectoria contemporánea de nuestro país. Influido por Plutarco, Carlyle y por los grandes retratistas franceses del corte de Saint-Simon o del cardenal de Retz, Caro Baroja ha alcanzado en la semblanza una perfección inimitable. Su galería es la más vasta de todo el siglo XX y quizá de toda la historia literaria peninsular. Ninguno de los seres que poblaron el rico universo de su niñez y adolescencia han dejado un hueco en lo que pudiéramos denominar museo universal de los



españoles de su tiempo. Esa obra maestra del género que es *Los Baroja* está cuajada de retratos de familiares, maestros y compañeros, todos trazados con pincel fuerte y creador, sin concesión al tópico ni el convencionalismo. (Recuérdese, por ejemplo, el aguafuerte del acreditado penalista Luis Jiménez de Asúa.)

Antes y después de este libro señero, las semblanzas se apoderan de casi todas las páginas escritas por Caro Baroja acerca de la contemporaneidad española. En ocasiones, de manera recurrente, como es el caso de Manuel Gómez Moreno, Ramón Carande, José María Barandiarán, Azaña, Unamuno u Ortega, de quien fuera muy querido. Quizá sea el volumen *Semblanzas ideales* (Con una del autor por Davydd Greenwood, profesor de la Universidad de Cornell), Madrid, 1972, donde dicha recurrencia sea más dilatada y en el que aparezcan retazos más inéditos en un cañamazo bordado ya en varias ocasiones. Tal sucede, v. gr., con el más famoso de sus familiares, su tío el novelista, sobre el que estampa cosas tan interesantes e iluminadoras como éstas: «Yo sospecho que mi tío había venido muy tarde al mundo. No era, como han dicho algunos, un epígono del siglo XIX, una especie de 'posromántico', sino que, por la mayoría de sus gustos y sus ideas era más bien una 'preerromántico', un hombre que hubiera vivido a gusto en la época napoleónica, asistiendo a los estrenos de las óperas, hablando de Filosofía con un sentido aun dieciochesco y buscando pintar con sobriedad, pero con color, las pasiones humanas. Sólo el medio en que vivió le dio otra cosa. Pero en cuanto pudo se sumergió en aquella época [...] A diferencia de otras gentes de su época, mi tío adoptó, casi siempre, el tono menor [...] En cambio, la generalidad de los hombres importantes en las letras españolas, contemporáneos suyos, procuraron entrar en la vida pública y sacar beneficios de ella. Mi tío no tuvo jamás la idea de que él, como escritor importante, podía sacar algo de 'España' o, mejor dicho, del estado español. Para él el estado era un mal, el dinero era otro: males necesarios si se quiere, pero no por eso menores [...] Era un nórdico entre meridionales. Mas ésta es también la causa de que muchos extranjeros, europeos, del norte, no hayan sentido atracción por él, porque cuando se viene al sur, se buscan cosas propias del sur [...] Así vivió y escribió más descentrado que nadie y buscó refugio en la soledad. Incluso las personas que venían a casa con idea de solidarizarse con él quedaban desconcertadas. Porque esperaban encontrar un hombre apocalíptico y se hallaban con un escéptico [...] Les sorprendía la simplicidad del trato, la amabilidad y hasta la tendencia a dejar que el visitante hablara más que el visitado. También les llamaba la atención la indiferencia absoluta que sentía por algunos problemas [...] ¿Qué preocupaba entonces normalmente a mi tío, de modo cardinal? La masa de los hombres y las

mujeres, de los ambientes y de las sensaciones. Aquello, en fin, que queda inadvertido para la generalidad, pero que siempre ha constituido la médula del arte novelesco» (40-43).

Tan atraído se siente Caro Baroja por la etopeya que ha llegado a reflexionar largamente en dos ocasiones sobre la biografía y la literatura memorialística. Sus conclusiones admiten amplias discrepancias y sus consideraciones quizá no quepa incluirlas entre los textos más logrados del escritor, lo cual no es óbice para deleitarse con la aplicación —o, mejor dicho, con la encarnación— de sus teorías. Sean cuales fueren sus bases doctrinales, el método de articular parte de los capítulos decisivos del pasado más reciente en torno a algunas de sus personalidades más descollantes resulta inatacable, en especial, a la vista de los resultados obtenidos a través de tal orientación.

Espíritu de conformación primordialmente dieciochesca, la dialéctica religiosidad-secularización ha imantado también las indagaciones de Caro Baroja por el territorio de la contemporaneidad. Englobado en el tema más amplio —e igualmente de eco poderoso en su obra— de tradición y progreso, dicha confrontación ha nucleado buena parte de los numerosos trabajos del autor de *El Carnaval (Análisis histórico-cultural)* (Madrid, 1965), sobre las diversiones y los modos de celebrarse las festividades religiosas de mayor impacto popular en la España de las últimas centurias.

Mediante unas y otras es posible rastrear una de las pistas más importantes para reconstruir en nuestro país el tránsito de la sociedad sacral a la profana. Para nuestro autor, la religión o, más exactamente, el catolicismo ha sido el componente medular de la convivencia hispana y todas las investigaciones para el esclarecimiento de ese pasado deben tener uno de sus puntos de partida en tal presupuesto: «La 'democracia frailuna' de fines del XVIII y comienzos del XIX era algo *básico* en la vida social de gran parte de España. Pero lo que Menéndez Pelayo llamó así no pasa de ser una elucubración política, que poco tiene que ver con la política del Estado español del siglo XVII. Sólo las desamortizaciones quebraron y aun destruyeron la influencia de los frailes sobre el pueblo (y del pueblo sobre los frailes) fortísima en Andalucía, a causa de la riqueza de algunos conventos, y satirizada, a veces, en algunos pliegos de cordel. Pero el que no esté en situación de observar el juego existente entre la aristocracia y el poder real, la aristocracia y la burguesía, el pueblo y las órdenes religiosas, y no vea más que sistemas de clases encontradas y abstractas dicotomías de tipo hegeliano, no entenderá nada de lo que ha ocurrido en España y otras partes a partir de las crisis del llamado Antiguo Régimen, que, con mayor propiedad habría de denominarse 'antiguos regímenes'» (*Ensayo sobre la literatura de cordel,* Madrid, 1969, 287).



Justamente a un aspecto capital de la confrontación entre religión tradicional y proceso secularizador, el anticlericalismo, consagró hace ya casi un cuarto de siglo una de sus monografías menos sólidas. Redactada muy apresuradamente por unas exigencias editoriales, que luego serían conculcadas, según suele ocurrir, por los mismos promotores, ese librito ofrece, sin embargo, algunas hipótesis sugestivas sobre ciertas manifestaciones contemporáneas del fenómeno, merecedor, sin duda, de un tratamiento, documental e interpretativo, de mayor envergadura.

En otra área de este mismo horizonte del paso de la vieja sociedad a la modernidad se encuentra el tercero de los campos roturados por el duro trabajo desplegado desde su mocedad por Caro Baroja, esto es, el de los jalones que en España han marcado el paso de la civilización agraria a la tecnocrática. En un estudio sobre el Madrid de su juventud recuerda don Julio sus vivencias «rurales» de la Villa y Corte, toda ella penetrada como en los tiempos de Galdós, por el campo. Y en su vejez, al calor de las frecuentes estancias en la Vera de sus antepasados maternos, la cultura patriarcal del solar de sus ancestros, hundida entre el cemento y la polución, viene con frecuencia a su memoria como el paraíso perdido... No dado a fáciles idealizaciones ni ensueños, la civilización campesina atesora en el pensamiento del autor de *Estudios sobre la vida tradicional española* (Barcelona, 1968, 357 pp.) talantes y representaciones del mundo dignas de permanente vigencia: «Los pueblos de España deben dejar de mirarse tanto al ombligo, desembarazarse de ideas o lugares comunes románticos y ampliar sus horizontes. Pero para esto la idea de España, la imagen de España, desenfocada y adulterada por la torpeza de políticos y estadistas recientes, tiene que volver a ser clara, diáfana, cristalina, y a los hombres de mi edad esta imagen ya no se la restituirá nadie. Esperamos, cuando menos, que los jóvenes puedan volverla a poseer como algo puro y casi sagrado». (*Una imagen del mundo perdido,* Santander, 1979, 82-3).

La coincidencia con otro gran espíritu «agrófilo», Miguel Delibes, se realiza en su caso mediante la aproximación antropológica y es lástima que en las aficiones de este *uomo universale* no figure, peraltada, la del cine para incorporar a su réquiem rural la elegía bertolucciana y de otros grandes directores cinematográficos actuales, algunos de ellos indígenas. Aunque crecientemente preocupados por los problemas de la urbanización, los contemporaneístas españoles no han mostrado hasta hodierno la debida atención a uno de los fenómenos más característicos y decisivos de la modernidad. Cuando en el ámbito mencionado llegue, dentro de poco, la hora de la interdisciplinaridad, las monografías y artículos de Caro Baroja constituirán elementos de obligada y asidua referencia. En el mundo anglosajón, los trabajos citados no han suscitado una crítica muy favorable. Pero aparte

del monroísmo a ultranza sostenido por las revistas de antropología más acreditadas de Gran Bretaña y, sobre todo, de Norteamérica, hay que tener en cuenta la orfandad casi completa en que se desenvolviera la labor de nuestro compatriota durante los años cuarenta y gran parte de los cincuenta. Casi medio siglo después, algún joven antropólogo ha fustigado la rudimentariedad metodológica y el asistematismo de una parte de los «trabajos de campo» del autor de *Razas, pueblos y linajes* (Madrid, 1957, 358 pp.). No es hora de entrar en el terreno de los especialistas y sus odios africanos —de los que don Julio ha huido siempre como del diablo, pero, reconozcámoslo, alimentándolos en ocasiones con su permanente menosprecio por la tarea de cátedras y seminarios... Mas con todo, y a riesgo de insistencia, desconocer la sustancia de los resultados a que Caro Baroja llega comúnmente en sus análisis sobre la textura antropológica de los españoles entrañaría no sólo una flagrante injusticia, sino también, y muy principalmente, un grave yerro científico.

Un estudio escrito en sus líneas medulares en la vertiente que ahora nos ocupa y al que ni el más aristarco de los especialistas podrá baldonar es el ya mencionado *Ensayo sobre la literatura de cordel*, Madrid, 1969, 442 pp. A caballo, como muchas otras de las obras de Caro Baroja entre la etapa moderna y contemporánea, es un libro sobresaliente como ya, deslumbrados, comentábamos a raíz de su aparición en el desaparecido *Índice Histórico Español*. Aun cuando la insuficiencia documental sea quizás el único reparo de entidad que cabría hacer al trabajo dada la vastedad de su tema, la movilización de fuentes y material de muy diverso tipo llega a ser apabullante, así como la finura de su análisis y el magistral ritmo con que la obra está compuesta. Esta expresión arquetípica de la literatura popular —los pliegos de ciego—, tan utilizada en Francia —en idénticas o similares versiones— por los historiadores, apenas si ha sido empleada por los contemporaneístas españoles incluidos aquellos que, por sus declaraciones programáticas, más inclinados a su rastreo deberían mostrarse. Como en la producción de los autores prolíficos —¡y Caro Baroja lo es en gran grado sumo...!— la cronología de sus creaciones es muy ilustrativa de las vicisitudes personales y colectivas. En la pleamar de las corrientes «antiacadémicas» en la que la citada obra vio la luz, sus intenciones y contenido entrañaban, a la vez, una denuncia y un grito de combate.

¿Cuál es la visión de Caro Baroja de la historia española contemporánea? Declaradamente pesimista. Sus élites gobernantes, sin salvedades ni matices, han rivalizado hasta las mismas fronteras de la actualidad candente, en despropósitos y torpezas, sin autocrítica ni sentido de la responsabilidad. Una tras otra, despreciaron las coyunturas favorables para construir un futuro esperanzador. Como consecuencia de la oligarquización política,

la injusticia se ha cebado en la andadura contemporánea de la nación. Por su lado, a la búsqueda de un modelo que equilibrase mínimamente las múltiples asintonías de una sociedad crecientemente invertebrada en el siglo XIX a medida que los procesos desamortizadores y fiscales no redistribuyeron la riqueza y el centralismo liberal asfixiaba la vida de las regiones, los intelectuales no llegaron a ningún consenso alejados de la utopía y la irrealidad. Pero a la hora de escarbar en el hondón de las causas de este letargo y postración, el escalpelo de nuestro autor topa con factores de entidad acaso más trascendentes. Entre las muchas deformidades de la sociedad hispana, dos son las principales fallas que han impedido a los españoles acceder al nivel de los pueblos más desarrollados de Occidente. El fanatismo y la carencia de espíritu de continuidad, consecuencia y efecto, en buena parte, de la intolerancia. Liberal por genética y educación, centenares de páginas de las miles salidas de la pluma carobarojiana vienen a ser una implacable requisitoria contra la proclividad celtíbera del monopolio de la verdad y el desprecio dogmático de lo desconocido. El infierno particular de don Julio se encuentra a rebosar con clerigalla varia, rábulas, dómines, tecnócratas y politicastros sin distinción de partidos ni credos. Como en todos los hombres que han vivido sin ser molestados bajo una dictadura, algunas veces los argumentos *ad hominem* y la apología de su insobornable liberalismo pueden parecer algo descarnados o artificiosos; mas aun así, no cabe dejar de ratificar y aplaudir lo acertado del diagnóstico de Caro Baroja respecto a las causas más profundas de la astillada convivencia nacional durante un amplio tramo de su recorrido en los últimos siglos.

La ausencia de *esprit de suite* delata ostensiblemente la grave fractura provocada en la conciencia nacional por una intransigencia erigida en norma invariable de la conducta privada y, aun más, de la pública. Este adanismo puesto igualmente al descubierto y condenado por otros muchos autores de la misma estirpe de don Julio y sobre el que, a propósito de Azaña, ha escrito Juan Marichal líneas de insuperable agudeza, malbarató las coyunturas más propicias surgidas en nuestro pasado inmediato para que el país superase el decalaje respecto a otras naciones de su misma esfera cultural y geográfica. Al tejer continuamente la tela de Penélope se ha carecido de la mínima continuidad para acometer cualquier empresa de relevancia en el plano material e ideológico. Los hombres de la generación de Caro Baroja han tenido una especial sensibilidad para captar esta manquedad de la convivencia española al vivir bajo dos dictaduras, una guerra civil y una república de actitudes jacobinas. En tal terreno, la crítica de Caro Baroja no conoce solución de continuidad y, si cabe, recogiendo una de las últimas confidencias que le hiciera Ortega, se torna en catoniana al enjuiciar la actuación de todos los prohombres del régimen de 1931.

La hipercrítica hacia éstos puede explicarse por atribuirles la principal responsabilidad en el hundimiento de la España dialogante y abierta a todos los aires del progreso moral y económico propugnado por la Institución Libre de Enseñanza, que es quizás el único organismo español contemporáneo que merece un aplauso sin reservas de Caro Baroja, cuyos ideales y aspiraciones juveniles se identificaron en un cien por cien con los difundidos por don Francisco Giner y sus discípulos. Integrado el mismo en la esfera de la ILE como alumno del Instituto-Escuela madrileño, completo durante sus años en éste el conocimiento del mundo —personas y tareas— conformado por el pensamiento gineriano. Su propia madre le estimuló constantemente a ello así como los visitantes y amigos de su casa. El hipercriticismo habitual de sus interpretaciones y análisis cederá aquí un tantico para expresar una incondicionalidad sin reservas al ideario que troqueló su niñez, coincidente con unos «felices veinte» que para él no lo fueron: «La época transcurrida de 1920 a 1930 es para mí, desde un punto de vista emocional, la parte más importante de mi vida. Desde un punto de vista intelectual no tanto, claro es. Y puedo añadir que casi todo lo que floreció con esplendor en aquella década, en artes y letras, en política y costumbres, me produce aún hoy repugnancia o aversión, como anticipo de lo que más me sigue repugnando.

Fue la época en que alcanzó mayores triunfos el fascismo de Mussolini y en que se afianzó el estalinismo. Fue la época en que Inglaterra y Francia tuvieron los políticos más flojos que puede imaginarse, fue cuando los artistas abstractos alcanzaron un crédito del que viven aún; cuando se hicieron por vez primera infames bloques de arquitectura cubista y funcional; cuando la prosa española se convirtió en puro trabajo de marquetería o en gorgorito presuntuoso. Queda aquí algo importante de entonces, que es la poesía. Pero para mi ánimo juvenil, puritano, estaba condenada con todo lo demás y ostentaba un carácter profesoral o de señoritismo universitario que no me atraía. Era, además, esencialmente andaluza, llena de imágenes. Y sólo al borde de la cuarentena ha empezado a gustar del andalucismo [...] Vivía sumergido en el mundo de mis padres y de mis abuelos y pensaba en tiempos todavía más lejanos mirando más hacia atrás. No podía prever lo horrible que iban a ser los tiempos que se aproximaban; pero si me hubieran dado a elegir entre contemplar el Madrid del año 2000 o el de 1800 hubiera preferido ya ver éste y no aquél. Lo mismo hubiera dicho pensando en el rincón de Vera, en Londres o París. No se diga nada de Italia. Algo de la herencia de mis antepasados genoveses me ha hecho acaso odiar la idea de 'l'unità', con sus consecuencias dannunzianas y mussolinianas» (*Los Baroja. Memorias familiares*), Madrid, 1972, 243- 4).



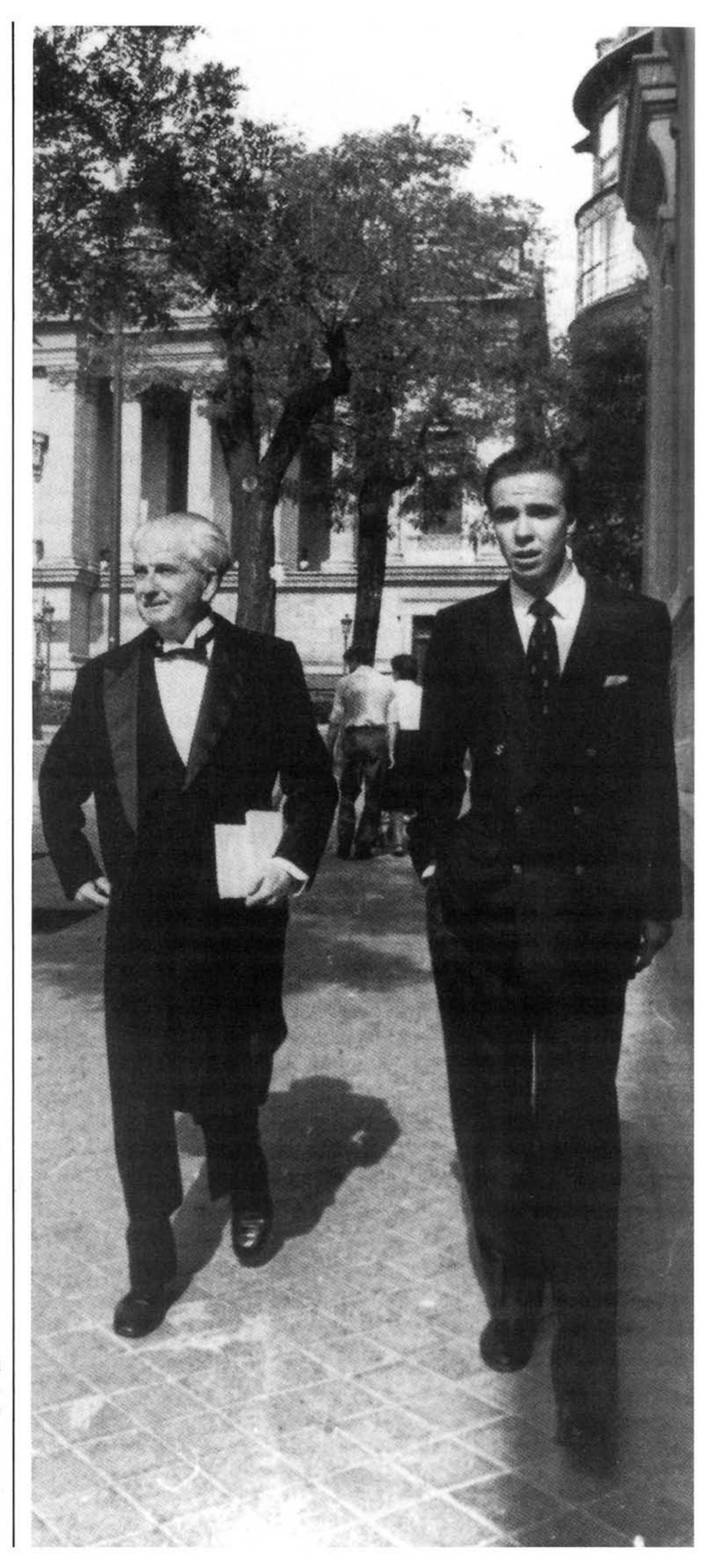
Fracasada la República y sobrevenida la guerra civil, apenas veinteañero, don Julio quedó deshabitado de sus ilusiones más queridas y entró en una fase de exilio interior que, según cabe colegir de algunas de sus declaraciones últimas, todavía no ha concluido. Si a sus ojos el franquismo fuera, en ciertos aspectos, el reino de las tinieblas o al menos del oscurantismo, la democracia no ha acabado de satisfacer las expectativas que este rebelde encorbatado y doblemente académico depositase en ella, no como diosa reparadora y mucho menos vengadora de las tropelías del régimen precedente, sino como materialización de todos los sueños —especialmente, morales— que iluminaron la travesía del desierto por la dictadura. En un presente sin memoria, también el sistema instaurado en 1977 ha seguido anclado en el desprecio a la cadena de las generaciones y, en definitiva, al sentido de la continuidad que crea y fundamenta la asistencia de un pueblo. En múltiples ocasiones y páginas ha explanado Caro Baroja con pesar y justeza esta idea-madre de su credo y vida, pero acaso nunca con tan contenido dolor y melancolía como en su admirable elogio de un gran español y hombre de ciencia, don Luis de Hoyos Sainz, que, pese a su extensión, no podemos por menos de copiar por la carga emotiva y psicológica que encierra: «Don Luis de Hoyos fue un hombre de su siglo, es decir del siglo XIX. Como otras grandes personalidades nacidas algo antes o poco después, tuvo una fe ciega en el valor social de la Ciencia y la cultivó sin especializaciones prematuras, con cierta visión unitaria, que hoy hemos perdido bastante. Salió fuera de España para aprender. Volvió con grandes relaciones, que mantuvo a través de sociedades científicas, de congresos de Antropología, etc. Sirvió fielmente al Estado y creyó en la reforma de la Enseñanza y en la mejora de la sociedad, por medio de la educación. Pongo ahora todas estas palabras en mayúscula, de modo deliberado. Vivió Hoyos en plena era 'regeneracionista'. Su admiración por Costa es significativa. Pese a la guerra, pese a los sinsabores, su brío juvenil, su moral optimista de pedagogo, nunca se quebrantaron. Llegamos en 1968 a la fecha del centenario de su nacimiento y con motivo de ella me pregunté en público: —¿Qué queda, qué *nos* queda, de este optimismo, de esta tenacidad en el trabajo individual y colectivo, de esta capacidad de curiosidad, por temas múltiples? Mi respuesta personal fue pobre y negativa. Individualmente he trabajado tanto como el que más. Pero a mi trabajo no le ha acompañado el ardor optimista, ni se ha desarrollado en un ambiente de colaboración. Algo falla en los hombres de mi generación desde el punto de vista social. Fácil es adivinar que, en parte, algo falla también en la colectividad, en la sociedad misma. Se habla de grandes realizaciones en el campo de la investigación, de la ciencia. Por doquier surgen nuevos y flamentes institutos, universidades, laboratorios. Todo esto está muy bien. Pero hablemos,

ahora, de continuidad. Sin salirnos del marco de las instituciones y actividades dentro de las que se desarrolló la vida pública de don Luis de Hoyos, podemos preguntarnos: —¿Qué pasa con el antiguo Museo Antropológico, donde trabajaron Cajal, Olóriz, Aranzadi, Hoyos, etc.? ¿Qué ha sido del humilde laboratorio de don Santiago, de la colección de cráneos formado por Olóriz? ¿Qué de parte de las colecciones de Filipinas? ¿Cómo 'vive' el Museo del Pueblo Español? Signos graves de que la 'continuidad' se ha roto los hallaríamos en otras partes. Ahora bien: —¿Qué Ciencia puede hacerse sin cierto espíritu de continuidad en las instituciones? Los hombres del día dan la callada por respuesta y hablan de lo que ellos crean. Ya se verá lo que pasa a la vuelta de unos años, si los que les suceden demuestran la misma indiferencia (o incluso hostilidad) hacia los organismos que funcionaron o se fundaron en el pasado inmediato. Porque lo que digamos los pocos que creemos mantener un espíritu de continuidad solitario, individual, sin repercusión social alguna, carece de interés. No somos más que sombras, proyectadas en el vacío. Sombras acaso muy típicamente españolas, porque en España la continuidad no existe. Si el olvido periódico e incluso sistematizado, planificado» (*Biografías y vidas humanas*, San Sebastián, 1986, 149-151).

A manera de promontorio inaccesible, dados los presupuestos del trabajo científico actuales, Julio Caro Baroja se alza como figura egregia del paisaje intelectual de la España de la segunda mitad del siglo XX, estimulante y alentadora para todas las navegaciones de la inteligencia. No obstante todos sus deseos de metamorfosis histórica para haber vivido en tiempos de los enciclopedistas e ilustrados, como ciudadano de la Atenas de Pericles o de la Florencia de los Medicis, Caro Baroja encarna, arquetípicamente, la figura del intelectual del siglo XX, esta centuria despiadada con los espíritus que, como él, se han afanado contra viento y marea, por mantener insobornablemente los principios de la coherencia y el rigor. Merced a su ejemplo, aún es posible la esperanza en un mundo y, por ende, en una España algo mejor...

José Manuel Cuenca Toribio

TEMAS



Don Julio con su sobrino Pío Caro, Madrid, 1963



Las historias de la antropología de Julio Caro Baroja

La ya larga controversia por encajar la obra de Julio Caro Baroja en un marco disciplinar, dentro de la antropología o de la historia, del lado de las ciencias sociales o de las humanidades, con independencia de que en el momento actual pueda ser pertinente, no parece haber tenido su origen en un conocimiento profundo de las líneas maestras de su pensamiento; en ocasiones, ni siquiera de su producción escrita. Pudiera parecer que aquellos empeñados en escamotearle la calificación de antropólogo o «científico social» no han tenido sino un trato muy somero con su bibliografía, estando los juicios apoyados en un escaso número de libros (es evidente que la extensa obra de don Julio no puede servir como excusa). Es posible que sean otras causas, y no las puramente internas de su investigación, las que hayan llevado a que el antropólogo español más conocido no sea reconocido como tal en determinados ámbitos profesionales[1]. Por otra parte, el alejamiento de Caro Baroja de los círculos de poder académico universitario ha conllevado que él mismo haya mostrado un explícito interés por evitar las clasificaciones estrictas al uso en los departamentos universitarios, en cuyas estructuras no se ha visto incluido. En último término, este interés por desclasarse es patente también en el terreno de las implicaciones políticas de sus trabajos antropológicos[2].

Viene esta reflexión a cuento de que, tal vez, la mejor manera de obviar esta polémica es advirtiendo que en Caro Baroja caben todas las combinaciones posibles entre historia y antropología: historia antropológica, antropología histórica y, lo que es el tema de este texto de homenaje, historia de la antropología.

[1] *Francisco Castilla Urbano, «Metodología en la obra de Julio Caro Baroja»,* Revista Internacional de los Estudios Vascos, *XXXIV, 2 (1989), 272-284, p. 283.*

[2] *Davydd Greenwood, «Etnicidad, identidad cultural y conflicto social: una visión general del pensamiento de Julio Caro Baroja»,* Julio Caro Baroja. Premio Nacional de las Letras Españolas 1985 *(Barcelona: Anthropos, 1989), 12-33, p. 19.*

En principio, siendo Caro Baroja un antropólogo con inclinaciones muy fuertes hacia la historia (o viceversa) no es de extrañar que haya dirigido su atención hacia el pasado de la práctica y el pensamiento antropológicos. Ahora bien, al repasar su bibliografía no deja de sorprender la cantidad de veces que ha vuelto su mirada hacia este tema y la recurrencia en el tiempo de estas visiones. En efecto, desde el artículo dedicado a J. G. Frazer en 1941 hasta uno de sus últimos libros, *Historia de la fisiognómica* —que, a pesar de no ser exactamente antropología, presenta puntos de contacto interesantes con pensamientos y teorías que sí lo son[3]—, podemos contar más de veinte títulos específicos, incluyendo algunos dedicados a viajeros que aportaron datos etnográficos[4].

Dentro de este grupo de trabajos encontramos una gran amplitud temática y cronológica, que va desde el análisis de la información etnográfica y el germen de ciertas ideas antropológicas en la antigüedad clásica, al funcionalismo; así como gran diversidad de tratamientos: desde la biografía a la historia de movimientos periclitados, como la antropología criminal o el arianismo, sin faltar el abordaje de una historia general (en cuanto que internacional) de la disciplina. Se trata, por tanto, de una obra que, por su intencionalidad, extensión y variedad de objetos de estudio, consti-

[3] *Julio Caro Baroja,* La cara, espejo del alma. Historia de la fisiognómica *(Barcelona: Círculo de Lectores, 1987), p. 9.*

[4] *Las principales obras dedicadas por Julio Caro Baroja a la historia de la antropología se relacionan a continuación: «J. G. Frazer»,* Escorial, *IV, 9 (1941), 141-150.* Análisis de la cultura (Etnología-Historia-Folklore) *(Barcelona: CSIC, 1949). «Aben Jaldún y el ciclo cultural islámico»,* África, *X, 142 (1953), 476-481. «Las instituciones fundamentales de los nómadas según Aben Jaldún»,* África, *X, 144 (1953), 578-582. «Las primeras exploraciones del África Occidental Española»,* África; *XI, 152-153 (1954), 397-399. «El poder real, según Aben Jaldún»,* África. *XII, 161 (1955), 212-214. «Aben Jaldún y la ciudad musulmana»,* África, *XII, 167 (1955), 484-488. «Un grumete en el Sahara»,* África, *XIII, 167 (1956), 276-278.* Una visión de Marruecos a mediados del siglo XVI (la del primer historiador de los «xarifes», Diego de Torres) *(Madrid: CSIC, 1956). «Elogio de don Telesforo de Aranzadi»,* Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, *XVII (1961), 136-144. «D. José Miguel de Barandiarán y la conciencia colectiva del pueblo vasco»,* La Academia Errante. Homenaje a D. José Miguel de Barandiarán. Una jornada cultural en compañía del maestro *(San Sebastián: Auñamendi, 1963), 11-26. «Azkue folklorista»,* Don Resurrección María de Azkue, lexicógrafo, folklorista y gramático *(Bilbao: Junta de Cultura de Vizcaya, 1966), 41-56. «Feijoo en su medio cultural, o la crisis de la superstición»,* El padre Feijoo y su siglo *(Oviedo, 1966), I, 153-186. «Rodríguez Moñino, folklorista»,* Antonio Rodríguez Moñino. Estudios sobre su labor científica *(Badajoz: Institución de Estudios Culturales, 1968), 75-80. «Menandro y los campesinos del Mediterráneo»,* Anuario de Historia Económica y Social, *I, 1 (1968), 19-35. «Don Luis de Hoyos Sáinz (1868-1951)»,* Publicaciones de la Institución de Etnografía y Folklore Luis de Hoyos Sáinz, *III (1971), 7-18. «Vicente García de Diego o "el lingüista"»,* Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, *XXXII (1976), xv-xx. «El miedo al mono o la cuestión universitaria de 1875»,* Historia 16, *I, 3 (1976), 59-67.* Una imagen del mundo perdida *(Santander: Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1979). «Literatura y antropología en el panorama español de fines del siglo XIX y las primeras décadas del XX»,* Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo del Ayuntamiento de Madrid, *5 (1979), 9-56.* La aurora del pensamiento antropológico (la antropología en los clásicos griegos y latinos) *(Madrid: CSIC, 1983).* Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno *(Madrid: CSIC, 1985). Para mayor información de las ediciones y reediciones consultar Antonio Carreira, «Bibliografía de Julio Caro Baroja»,* Revista Internacional de los Estudios Vascos, *XXXI (1986), 247-290.*



tuye una parte significativa de la producción intelectual de Caro Baroja y que ahora vamos a tratar de caracterizar, primero por sus contenidos y aportaciones y, en segundo lugar, en función de las motivaciones e intereses particulares de su autor.

Historias generales de la antropología

El primer texto amplio dedicado a la exposición histórica es muy temprano. Se trata del *Análisis de la cultura* (1949), en el que la mitad de las páginas se ocupan en hacer un repaso crítico de los principales paradigmas antropológicos, partiendo, en este caso, de la base de que «la Etnología es un producto genuino del siglo XIX»[5]. Son las ideas sobre la degeneración y el progreso universal, así como la imposición del modelo cartesiano de las leyes constantes e inmutables, los elementos que aglutinan por primera vez una hipótesis científica sobre la variabilidad cultural: el evolucionismo[6]. Sin embargo, con más detenimiento que el evolucionismo clásico —para cuya exposición de principios se usa fundamentalmente la obra de E. B. Tylor— se trata el historicismo cultural, haciendo un desarrollo extenso del sistema de los ciclos de la Escuela de Viena, e incluyendo también las críticas al excesivo determinismo de los esquemas de Schmidt y Graebner y el perfeccionamiento de los círculos por los historicistas posteriores norteamericanos como Kroeber. La muchas veces manifiesta tendencia historicista de Caro Baroja —más evidente en este período intelectual que abarcaría hasta la década de 1950[7]— le hace enfocar críticamente el funcionalismo y, sobre todo, la teoría sociológica de Durkheim, poniendo de manifiesto en el capítulo VI (pp. 99-113) los errores a que puede conducir un método absolutamente sociológico y sincrónico en el estudio etnológico de cualquier sociedad, pero sobre todo de los pueblos con historia.

Análisis de la cultura es un libro fundamentalmente teórico que utiliza la historia de la etnología como un apoyo para introducir los problemas conceptuales de la disciplina. De esta manera, es coherente la unión con una segunda parte dedicada a los «Problemas de la etnología europea y española» (pp. 119-246), en la que, además, tampoco se pierde de vista el aspecto histórico. En esta parte aparece ya claramente plasmada la idea de que el folklore debe ser entendido como «un orden concreto de investigaciones etnológicas e históricas», «la Etnología de los pueblos europeos»[8]. Esta atención y valoración del folklore debe ponerse en relación con dos aspectos: el interés del autor por la visión histórica en toda investigación y, en segundo lugar, con su objeto preferente de estudio, el propio país o, en un sentido algo más general, lo más cercano a uno mismo. Ambos

[5] *Julio Caro Baroja,* Análisis de la cultura... *(1949), p. 17.*

[6] Ibíd., *pp. 19-22.*

[7] *F. Castilla,* art. cit., *pp. 274-278.*

[8] *J. Caro Baroja,* Análisis de la cultura... *(1949), p. 142.*

serán puntos recurrentes en otras obras posteriores dedicadas a la historia de la antropología[9].

Así pues, tenemos ya en 1949 un texto bastante definitorio de lo que será la producción historiográfica de nuestro autor. Una obra de la que hay que valorar la fecha temprana en que fue escrita, que la convierte en la primera historia general de la disciplina hecha por un español[10]. Representó un hito importante en la bibliografía especializada, a pesar de que, siendo equiparable a otras historias coetáneas y posteriores debidas a autores foráneos, la mayor parte de los profesionales nacionales no la han utilizado, prefiriendo recurrir a textos extranjeros para ilustrarse ellos mismos o a sus alumnos sobre la materia.

Aunque un número considerable de años las separan, hay algunos rasgos comunes entre el *Análisis de la cultura* y los otros dos libros de historia de la antropología de Caro Baroja: *La aurora del pensamiento antropológico* (1983) y *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno* (1985); por ejemplo, y de forma significativa, que los tres son producto de cursos impartidos en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas[11]. El primero es una inmersión en los clásicos griegos y latinos, sin la idea de buscar en ellos precursores ni orígenes:

> No se trata de hacer una historia de los comienzos de la Antropología como ciencia, sino de las ideas que, aunque se hallen desarrolladas por los antropólogos modernos, considerados como tales, se encuentran ya, más clara o más oscuramente formuladas, en las obras (o en los fragmentos y referencias a ellas) de pensadores muy anteriores a la fase en que se crea la Antropología como tal ciencia[12].

Lo que se intenta no es llevar las ideas que cimentan la investigación de hoy al más remoto pasado, ni traer al presente la autoridad de reflexiones arcaicas. Se trata de mostrar que en los clásicos está el origen del pensamiento occidental y que la antropología, como parte del mismo, puede encontrar útil volver a leer estas fuentes primarias para reconocer el origen de algunos supuestos básicos de lo que hoy es su ciencia.

Por otra parte, en ésta como en otras obras historiográficas de Caro Baroja, se observa una motivación personal que explica la elección del tema. La recurrencia a los clásicos, y a los orígenes en la antigüedad de pensamientos y hechos actuales, es uno de los rasgos más constantes en sus trabajos. En el caso de la antigüedad, la familiaridad puede estar directamente en relación con sus estudios universitarios, pero también es cierto que las incursiones en otras materias especializadas (filología, por ejemplo) parecen haber atraído considerablemente al autor[13].

La trilogía dedicada a la historia de la antropología se completa con *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno* (1985), que aborda el período que va desde finales del siglo XVIII hasta comienzos del XX y

[9] *F. Castilla,* art. cit., *pp. 282-283.*

[10] *Evidentemente, pueden citarse precedentes más especializados, entre ellos el más destacado es la obra de Alejandro Guichot y Sierra,* Noticia histórica del Folklore. Orígenes en todos los países hasta 1890... Desarrollo en España hasta 1921 *(Sevilla: Imp. Hijos de G. Álvarez, 1922).*

[11] *J. Caro Baroja,* Los fundamentos... *(1985), p. 8.*

[12] *J. Caro Baroja,* La aurora... *(1983), p. 7.*

[13] *A. Carreira, «Reseña de J. C. B.:* La aurora del pensamiento antropológico», Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, *XXXVIII (1983), 279-283, p. 279.*

formaba parte de un proyecto, hasta hoy inconcluso, que comenzaba con *La aurora...* y terminaría con otro estudio dedicado a las corrientes posteriores a 1930[14]. Aún ocupándose este nuevo libro de un momento parecido al de 1949, resulta totalmente original. En él se hace explícita mención de la posición de partida del autor:

> Es una visión producida después de haber observado a lo largo de medio siglo de experiencias y de contactos directos, personales, el sucederse de escuelas que se excomulgan mutuamente y de haber asistido como espectador a ejemplares procesos de nacimiento, desarrollo y muerte (al menos aparente) de modos de pensar exclusivos y dogmáticos[15].

Se intenta, por tanto, hacer una historia lejos de las posturas de escuela, en la que se respete el pasado con independencia de lo que hoy pueda considerarse más o menos triunfante por la academia antropológica. Así, en la historia que presenta este libro no se discrimina ningún camino que en su momento tuviera interés, por el hecho de que después se viera abandonado o resultara imposible de transitar: «Hay que examinar las controversias en su juego dialéctico y destacar las grandezas de la Ciencia pasada tanto como sus servidumbres: no sólo éstas [...] La Filosofía de la Antropología Cultural está en la totalidad de su Historia, no sólo en la parte final de ella»[16].

Menciona el autor otros rasgos «personales» de su visión histórica que, además de basada en una larga reflexión, es «solitaria» ya que se produce en un país donde el pensamiento teórico, aplicado a la antropología, no ha tenido una tradición relevante. El carácter «solitario» de la historia de Caro Baroja no sólo es debido a la escasa pujanza de la investigación antropológica en general en nuestro país; también se refleja en la falta de utilización y referencia por nuestro autor de otras exposiciones hechas por profesionales de fuera. Ya en *Análisis de la cultura,* reconoce que para su redacción ni siquiera tuvo a mano la clásica historia de R. H. Lowie[17], que sí es muy utilizada en *Los fundamentos...,* junto a la más antigua de Haddon y algunas otras alemanas. La ausencia de citas de literatura secundaria especializada es otro rasgo común a las tres obras que estamos comentando. Por el contrario, las afirmaciones se basan en un conocimiento exhaustivo de la producción antropológica y sociológica del siglo XIX y de los clásicos que se recogen en *La aurora...,* que son los textos que se relacionan a pie de página.

Con todo, quizás el rasgo más «personal» de *Los fundamentos...* sea la elección de los orígenes para la antropología moderna y no porque se sitúen en el siglo XVIII, lo que es muy común en las historias generales más famosas, sino porque se toma a Kant como preclaro precedente y no, como es habitual, a los filósofos sociales de la Ilustración. La justificación

[14] *J. Caro Baroja,* Los fundamentos... *(1985), p. 7.*

[15] Ibíd., *p. 8.*

[16] Ibídem.

[17] *J. Caro Baroja,* Análisis de la cultura *(1949), p. 17.*

de este comienzo y de la inclusión de otros autores poco habituales pobladores de la historia de la antropología, como Hegel —a cuya «teoría antropológico-histórica» se dedica un capítulo—, obedece a un motivo personal: la influencia de Kant, reconocida por Caro:

> No es por casualidad por lo que en este examen de conciencia he arrancado de Kant, sino porque es el filósofo que desde un punto de vista crítico, limitado, más me ha influido, desde los días de la juventud; el que me ha obligado a discurrir con más rigor, al tratar de temas en apariencia lejanos a la Filosofía Pura, de Etnología e Historia: temas modestos y sin pretensiones. Pero de una forma u otra, *aquí*, cerca, tengo a Kant, le oigo y ahora me dice esto[18].

Pero también, a una cuestión más general y que afecta a la concepción de la antropología como un conocimiento que supera la especialización y el encasillamiento académico contra el que nuestro autor arremete tan a menudo. Su práctica investigadora pluridisciplinar avala este concepto amplio, lejano a la consideración como «asignatura». Por eso:

> La intención fundamental [...] fue estudiar las razones que ha habido a lo largo de la Historia de Occidente, en el período indicado, para pensar acerca de la naturaleza humana en su diversidad cultural y social, y los fundamentos de las hipótesis ideadas por hombres de gran potencia intelectual, en cada época y circunstancia, para explicar tal diversidad[19].

Por eso, se resaltan los momentos, las figuras o los discursos que tienden hacia esa perspectiva integradora en la visión del hombre y la cultura. También por eso, los libros de Caro Baroja se dirigen hacia desarrollos o momentos que no son especialmente atendidos por los historiadores de la antropología actuales: los historicistas, los clásicos, los filósofos, los escritores, o hacia materias consideradas de menor rango científico, como el folklore, a cuyo desarrollo en Europa se dedica un capítulo en *Los fundamentos...*

La elección de Kant como una figura importante dentro de la historia de la antropología, debe entenderse, además, por otro principio también de orden general que explica gran parte de la obra de Caro Baroja: su visión de la antropología como algo mucho más amplio que el estudio de las culturas llamadas sencillas. La dedicación al hombre más cercano a uno mismo (que en su producción antropológica se plasma en el trabajo sistemático, salvo algunas excepciones, sobre la cultura europea y española) explica el interés por hacer historia de su propia disciplina, en primer lugar, y, en segundo, su atención por aquellos filósofos, folkloristas o antropólogos que, coetáneos a las escuelas que se ocuparon de los pueblos exóticos, incidieron en el estudio del hombre a partir de sí mismos, de su propia cultura y que, por esta razón, no aparecen en las exposiciones históricas hechas partiendo del concepto considerado más típicamente antropológico[20].

[18] *J. Caro Baroja*, Los fundamentos... *(1985), p. 19.*

[19] Ibid., *pp. 7-8.*

[20] *F. Castilla*, art. cit., *p. 283. C. Ortiz, «Reseña de J. C. B.:* Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno», Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, *XL (1985), 279-282, p. 280.*



El influjo de Kant, tan directamente manifiesto por Caro Baroja, debe entenderse, pues, no como un rasgo de originalidad buscado, sino como una coincidencia real entre el presupuesto básico de la *Antropología* de Kant y el propio proyecto carobarojiano: la antropología como estudio que parte del conocimiento interior y no de la confrontación o comparación. Así pues, el origen de la antropología como producto de la realidad colonial no es valorado. La tradición del pensamiento antropológico está en aquellos filósofos (griegos o del siglo XVIII) que, desde sí mismos, desde su propia realidad circundante, se preguntan por la esencia de los caracteres y comportamientos humanos. Pero, además, en la propuesta del filósofo alemán se contempla que, después de haber hecho ese examen de lo que es uno y sus allegados, el «antropólogo» debería manejar otras fuentes para llegar a construir una ciencia antropológica verdadera: la historia universal, la biografía, el teatro, la novela y los viajes[21]. Con sólo repasar la bibliografía de Caro Baroja (y no únicamente la que ahora se está analizando) se advierte cómo estos principios impregnan su método de trabajo; están en su elección de la biografía como enfoque para el conocimiento antropológico e histórico, en el manejo de la literatura como fuente y, prácticamente, por todas partes.

El resultado de esa perspectiva «personal» sobre la que Caro Baroja advierte al principio del libro, es una historia mucho más global que las hechas al uso «académico», en la que tienen cabida desarrollos que se suelen considerar «marginales» en la evolución del pensamiento antropológico, como las desviaciones hacia el racismo, la antropología criminal o el folklore (por más que hayan tenido una influencia enorme, y no sólo en el campo científico), que aparecen junto a las más «reconocibles» escuelas clásicas comprendidas en el período cronológico que se recoge (evolucionismo, historicismo alemán y norteamericano, sociologia francesa, etc.). Un último comentario merece el trabajo dedicado por Caro Baroja a historiar el desarrollo internacional de la antropología y es su entidad comparativa frente a la falta de contribuciones de autores españoles en este campo. En efecto, la muchas veces destacada ausencia de una investigación teórica de consideración en nuestra comunidad científica nacional es observable, en el tema que nos ocupa, en varios aspectos importantes. En primer lugar, los españoles aparecen muy poco en las historias de los autores foráneos. En segundo lugar, no contamos con aportaciones importantes a la historiografía general de nuestra disciplina y, finalmente, éstas, en su mayoría, reflejan, de una forma en exceso mimética, lo establecido por los historiadores extranjeros. En este contexto, los libros de Caro Baroja no sólo deben valorarse por ser una aportación nacional a un ámbito en el que parecen tener entrada exclusiva las escuelas y países con una tradición antropológica más

21 *J. Caro Baroja,* Los fundamentos... *(1985), p. 26.*

pujante, sino porque enfocan la historia desde una perspectiva diferente a la marcada por esas tradiciones dominantes, cercana al mundo europeo en general y a nuestro caso nacional, en particular, y, en cambio, alejada de la colonización conceptual que ha caracterizado siempre a la ciencia en España.

Fuentes y orígenes de la antropología

Uno de los rasgos más reconocibles en el método de trabajo de Caro Baroja es su respeto y profusa utilización de las «fuentes de la etnología», es decir, de aquellos autores e información que, no procediendo de un discurso puramente etnológico, son fiables en las descripciones o conceptualizaciones que hacen sobre la cultura o las pautas de comportamiento colectivo. Este hecho está en íntima relación con los aspectos teóricos que ya se han comentado antes: visión pluridisciplinar del estudio de la cultura y la sociedad, preferencia por las culturas con historia escrita, valoración del conocimiento como un proceso acumulativo, donde el pasado tiene valor también para hoy; preferencia por la lectura directa de las obras antiguas y relativo desprecio de las interpretaciones al respecto de autores modernos, etc. Por tanto, es coherente que en su obra historiográfica haya una parte importante dedicada al estudio de algunas de estas «fuentes» fundamentales del pensamiento antropológico. En este sentido, tal vez lo más importante sea *La aurora del pensamiento antropológico*, donde se analizan los textos fragmentarios o más amplios de autores griegos y, en menor medida, romanos, sean poetas, filósofos, historiadores o geógrafos (Hesíodo, Lucrecio, Demócrito, Platón, Aristóteles, Herodoto, César, Tácito, Estrabón, por ejemplo). Aunque hay que recordar también un estudio bastante anterior y monográfico dedicado a Menandro[22].

La literatura y, concretamente, los relatos de viajes, han sido otra fuente reivindicada constantemente por Caro Baroja para la etnografía[23]. Dedicados a estos aspectos (fuentes y precedentes de la antropología) están una serie de artículos y un libro publicados entre 1953 y 1956, que tienen como denominador común haber sido escritos en una época muy precisa, caracterizada por una influencia mayor de la antropología anglosajona (producto del contacto con G. M. Foster en 1949 y de los viajes de estudio a Washington, en 1951, y Oxford, en 1952), del funcionalismo como teoría aplicable a la investigación histórica y antropológica, y determinada por el prácticamente único trabajo de campo con una cultura diferente a la suya, el llevado a cabo entre los nómadas del Sáhara Occidental en 1953. La preparación del viaje y el desarrollo de su trabajo en África acercaron a Caro Baroja a unas fuentes distintas a las que había utilizado mayoritariamente antes.

[22] *J. Caro Baroja, «Menandro y los campesinos del Mediterráneo»,* Anuario de Historia Económica y Social, *I, 1 (1968), 19-35.*

[23] *Sobre los viajes de españoles y portugueses en la época de los grandes descubrimientos nos ha dejado* Una imagen del mundo perdida *(Santander: Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1979).*



Producto de ello es el libro *Una visión de Marruecos a mediados del siglo XVI (la del primer historiador de los «xarifes», Diego de Torres)* (1956), dos artículos sobre viajes en el siglo XIV y en el XIX[24] y, sobre todo, una serie de cuatro artículos sobre Ibn Jaldún, publicados en la revista *África* y, como los anteriores, recopilados en 1957 en *Estudios mogrebíes*, bajo el significativo título de «Aben Jaldún antropólogo social»[25]. Es este estudio el que más nos interesa ahora porque, aunque parte de una lectura de Ibn Jaldún como necesidad informativa para el conocimiento de los pueblos nómadas saharianos, enseguida surge un interés por el autor, no ya como «fuente» de aportes etnográficos, sino como un potente pensador, precursor de muchas teorías y aspectos metodológicos actuales en la investigación de las culturas:

> Tiempo atrás había leído a Aben Jaldún. Pero únicamente después de la experiencia personal he llegado a comprender no sólo el alcance de su esfuerzo teórico, sino también su extraordinaria capacidad de observación[26].

Tras señalar la relación del pensador musulmán con los filósofos clásicos de mayor importancia (sobre todo Aristóteles), se separa de aquellos críticos e historiadores que lo han utilizado como un buen descriptor de los pueblos norteafricanos de su época, o como un historiador de las razas, e insiste en la modernidad no sólo de sus descripciones (que el propio Caro ha tenido la ocasión de contrastar con la observación directa de los mismos fenómenos) sino, sobre todo, de sus enfoques tanto en asuntos parciales como en problemas de orden general que afectan a los fundamentos de la antropología. Así pues, el estudio parte de la consideración de Ibn Jaldún «no como filósofo de la historia, ni sociólogo general, ni siquiera historiador o etnógrafo histórico-cultural, sino lisa y llanamente como antropólogo social»[27].

En el aspecto metodológico el rasgo que más se destaca en el texto es el perfecto ajuste que se da en los *Prolegómenos* entre la teoría y el dato concreto[28] y la presentación de un modo «funcional» del «porqué» histórico y el «para qué» de las instituciones de los nómadas del desierto; aunque en Ibn Jaldún es el «cómo» se presentan en un momento concreto, conexionadas y armónicamente organizadas, estas instituciones, lo más importante. En efecto, esto es considerar al autor como muy claro precedente del funcionalismo:

> Todos los rasgos físicos e intelectuales del mundo islámico fueron descritos por él y estableció los nexos entre unos y otros mediante un procedimiento discursivo que se relaciona hasta cierto punto con el de los modernos antropólogos llamados «funcionalistas». Su funcionalismo tiene algo del utilitarismo de que se resiente el de Malinowski y algo también del conceptualismo que se aprecia en el de R. Brown[29].

[24] *«Las primeras exploraciones del África Occidental Española»,* África, *XI, 152-153 (1954), 397-399 y «Un grumete en el Sahara»,* África, *XIII, 174 (1956), 276-278.*

[25] *Los cuatro artículos son «Aben Jaldún y el gran ciclo cultural islámico», «Las instituciones fundamentales de los nómadas, según Aben Jaldún», «El poder real según Aben Jaldún» y «Aben Jaldún y la ciudad musulmana»,* Estudios mogrebíes *(Madrid: CSIC, 1957), 11-58.*

[26] *J. Caro Baroja,* Estudios mogrebíes *(1957), p. 16.*

[27] Ibíd., *p. 15.*

[28] Ibíd., *p. 19.*

[29] Ibíd., *p. 20.*

Pero no sólo del funcionalismo es precursor Ibn Jaldún. Su división de los regímenes de agricultores sedentarios y pastores, y la separación de los pastores de camellos del resto, según las diferencias del nomadismo originadas por la adaptación de hombres y animales al medio desértico, es para Caro Baroja el camino marcado para la definición de un gran ciclo cultural formado por pueblos que habitan, desde Asia a África, los grandes desiertos[30]. Asimismo, la oposición que Ibn Jaldún establece entre los rasgos de la forma de vida rústica y urbana es puesta de actualidad, relacionándola con el análisis de comunidades rurales de Redfield. La solidaridad de los nómadas saharianos, esgrimida por el escritor musulmán como uno de sus rasgos sociales más «funcionales», es comparada a la «solidaridad mecánica» definida por Durkheim. Se destaca también la parte de la obra del pensador medieval que relaciona cultura y personalidad[31], etc. Con todo, la valoración de las aportaciones parciales o concretas de Ibn Jaldún no es lo más importante para Caro Baroja, quien, en el párrafo que, a pesar de su extensión, copiamos, le sitúa por encima de las escuelas dominantes en la antropología del siglo XIX y primera mitad del XX, y sólo comparable a las más modernas tendencias posteriores al funcionalismo:

> Pocos aceptan hoy en términos absolutos la caracterización de los ciclos hecha por Graebner y Schmidt, a causa de la rigidez y el mecanicismo de que adolece. Bastantes son también los que no comparten ya las opiniones de uno de los más violentos debeladores del método histórico-cultural (aludo a Malinowski), que pretendió haber hallado, no por un método espacial y formal, pero sí por medio de otro conceptual más amplio, una especie de nexos racionales entre las *funciones* económicas, religiosas, sociales, artísticas, etc., llegando a un esquema utilitario de muy poca originalidad, pobre resultado para una vida en que llevó a cabo multitud de observaciones brillantísimas.
> Aben Jaldún, intelectual mahometano medieval, nos acerca más bien que estos autores famosos al punto de vista que preconizan los más avanzados entre los antropólogos sociales del día, a saber: que conviene explicarse y describir las sociedades y culturas que se estudien haciendo uso ante todo de los valores propios de aquellas sociedades y culturas mismas, dejando para después, en todo caso, el teorizar desde el punto de vista propio de nuestra sociedad. Las oscuridades, disarmonías y vaguedades que quepa hallar en él no son nada comparadas a las que se encuentran en cualquier investigación europea del pasado siglo o de comienzos del actual[32].

El folklore y la etnología europea

La resistencia de Caro Baroja a considerar la antropología como un conocimiento exclusivamente ceñido a la profesionalización académica moderna, que le hace valorar tanto las «fuentes» de datos etnográficos procedentes de la literatura o los viajeros, así como de filósofos o historiadores, a pesar de que no construyan un discurso antropológico distintivo y especializado, se plasma también al interesarse por el desarrollo de una mate-

30 Ibíd., *p. 22.*
31 Ibíd., *p. 44.*
32 Ibíd., *pp. 38-39.*



ria y un gremio marginal o considerado diferente por los llamados a sí mismos antropólogos: el folklore y los folkloristas.

A los dos puntos mencionados al comentar el *Análisis de la cultura* y *Los fundamentos...*, de concepción pluridisciplinar y valoración de la propia cultura como lugar idóneo para construir un proyecto antropológico, hay que unir que el folklore constituye para el autor una materia cercana y familiar, en el sentido de que es en ella donde más encuentra el tipo de investigación, o al menos los datos, necesarios para elaborar sus trabajos sobre las culturas hispánicas. Su apreciación del pasado, por tanto, no sólo se refiere a las grandes teorías, ni a las tendencias que lograron ser dominantes, acoge también los niveles más modestos de la investigación y aquellos círculos que resultan ser marginales, bien por su situación de inferioridad frente a las potencias científicas (caso de España), o bien por su consideración de relativo no reconocimiento profesional o académico (caso del folklore y los folkloristas). Así, en 1949, escribe una frase reivindicativa que muestra muy claramente una situación aún hoy no superada por completo:

> En la península ibérica, contra lo que comúnmente se cree, ha habido muchos folkloristas. En cambio, son contados los etnólogos. Con frecuencia se oye decir en medios intelectuales que sobre tal o cual tema no hay escrito nada, que en España casi todo está por hacer; al hablar de Folklore se asegura esto más de lo que debiera. No, en España hay mucho hecho y escrito. Lo que ocurre es que el inmenso material acumulado está inconexo y falto de elaboración. Existen autores extranjeros a los que se deben trabajos doctrinales y, sobre todo, valiosas monografías acerca de temas hispánicos, pero muchos de los grandes teóricos de la Etnología han desconocido o desconocen la bibliografía española casi por completo: «Hispánica non leguntur», podría también afirmarse con razón, como se hacía respecto a Rusia[33].

Así pues, otra lectura importante de la obra historiográfica de Caro Baroja está en ver que en la historia hay una búsqueda de identificación, que va desde las señas más personales del autor (la importancia atribuida a Kant en función de una influencia propia) a las más generales, de un concepto de la antropología que se basa en sociedades complejas y con profundidad histórica y que se trabaja en un país —España— con una determinada tradición, que es más consonante con el folklore y lo que se hacía en Francia o Alemania, que con la antropología concebida al modo clásico y dominante anglosajón. En el reconocimiento de esta tradición de investigación antropológica nacional (con muchas dosis de folklore) es también Caro Baroja el más directo precedente de los estudios historiográficos hechos por antropólogos españoles en la actualidad.

[33] *J. Caro Baroja,* Análisis de la cultura *(1949), pp. 7-8.*

Biografías

En el interés demostrado por Caro Baroja hacia la biografía como forma de acercamiento a la historia, la sociedad y, evidentemente, el individuo, puede reconocerse otro elemento del mismo proyecto teórico y metodológico que estamos viendo en sus trabajos de historia de la antropología y que se trasluce en toda su obra. El género biográfico ocupa en ella un lugar importante y abarca desde aspectos teóricos en torno a su validez como conocimiento científico[34], hasta la autobiografía, la semblanza necrológica o de homenaje, la biografía histórica o la historia de vida[35]. Las diferencias entre unas y otras son grandes, y nos interesan aquí de forma especial aquellas dedicadas a antropólogos (Frazer, 1941; Aranzadi, 1961; Barandiarán, 1963; Hoyos, 1971) y folkloristas (Azkue, 1966; Rodríguez Moñino, 1968; García de Diego, 1976, etc.).

Un denominador común que cabe hallar en todas éstas es que se trata de semblanzas hechas en homenaje (póstumo o no) de personas relevantes en el ámbito científico, lo que les da una forma hasta cierto punto estereotipada y, en general, laudatoria. Sin embargo, incluso esta finalidad reivindicativa, profesional o académica, tiene interés (además de por la información que se aporta) porque manifiesta una intención de identificación con determinados ámbitos y personas; en definitiva, con una profesión común. Es cierto que una característica importante de estos escritos es que están dedicados a personas con las que el autor ha tenido una relación personal directa (o intelectual en el caso del artículo dedicado a Frazer). Pero, a pesar de que, en un principio, puedan ser catalogados como una galería de retratos —y así, junto a otros, fueron recogidos en los libros *Semblanzas ideales*[36] y *Biografías y vidas humanas*[37]— que incluye a aquellas figuras cuya relación personal e influencia intelectual, y no sólo profesional, es significativa en la propia biografía de Caro Baroja y, por tanto, sin otro nexo de unión entre ellas[38], no debe olvidarse que las figuras escogidas para biografiar lo son también en su papel de «fundadores» de la disciplina antropológica en nuestro país: Aranzadi, Hoyos, Barandiarán, tienen indudablemente esta categoría. El dedicarles un estudio biográfico indica una intención de valorar la tradición de investigación antropológica que haya podido haber en España en un período anterior al actual; indica también una preocupación por los problemas de continuidad tradicionales en nuestra historia científica. A través de la exposición de las actividades profesionales de las figuras de generaciones precedentes se intenta demostrar: que ha habido investigación y aportaciones de consideración; que éstas se han desarrollado en un medio poco propicio a la institucionalización de la disciplina; que no ha existido interés por mantener la continuidad con la obra

[34] *J. Caro Baroja,* Género biográfico y conocimiento antropológico *(Madrid: RAE, 1986).*

[35] *F. Castilla Urbano, «Sobre la "Nueva Historia": Autobiografía, biografía e historias de vida en la obra de Julio Caro Baroja»,* Antropología, *4-5 (1993), 163-182.*

[36] Semblanzas ideales *(Madrid: Taurus, 1972) recoge los artículos previamente publicados sobre Telesforo de Aranzadi, José Miguel de Barandiarán y Resurrección M.ª de Azkue, como «maestros vascos».*

[37] *En* Biografías y vidas humanas *(San Sebastián: Txertoa, 1986) se vuelven a publicar las semblanzas de Antonio Rodríguez Moñino y Luis de Hoyos Sáinz.*

[38] *F. Castilla, «Sobre la "Nueva Historia"...» (1993), pp. 164-165.*



de las generaciones anteriores; que el autor, no obstante, se siente heredero de esta obra; y que el asumir esta herencia le identifica como investigador y como profesional.

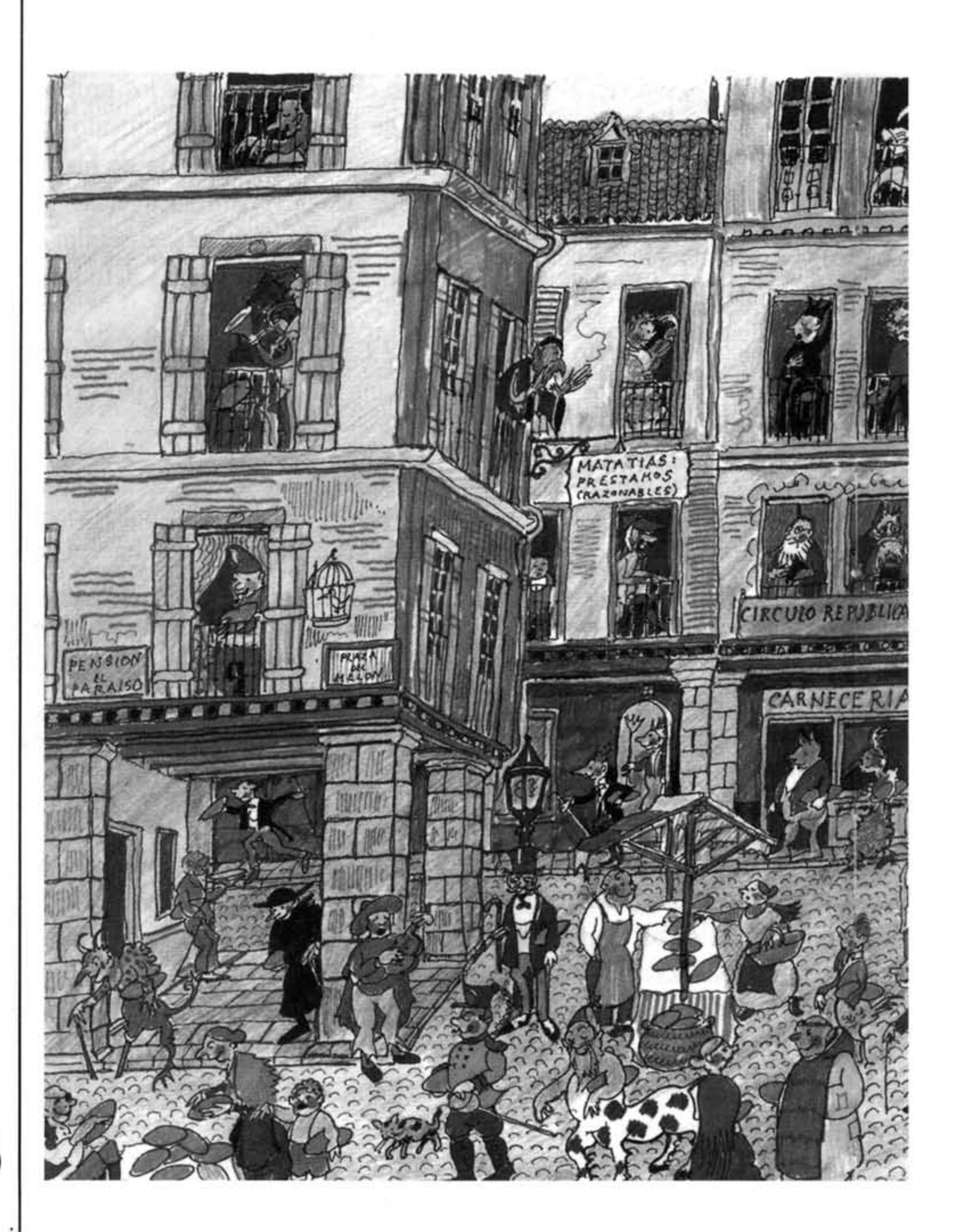
En este sentido, las biografías de profesionales hechas por Caro Baroja no son simples recuerdos escritos de personas a las que quiso y admiró, o con las que se relacionó. Significan mucho más, porque en ellas confluyen, lógicamente adaptados al género, todos los puntos de motivación para la tarea historiográfica que se han venido señalando: abordaje de la historia de la antropología partiendo de lo más cercano (el propio país, las personas que conoció); respeto por lo pasado, interés por rescatar obras y personas no valoradas en la actualidad; concepto de continuidad entre la ciencia pasada y la actual, todo es un continuo y Caro Baroja es consciente del peso de este pasado en él mismo y en su obra; postura ante los problemas tradicionales del desarrollo científico de España (desconocimiento de lo que hay hecho, aislamiento, falta de continuidad); integración de historia, etnología y folklore como disciplinas que deben verse relacionadas; y, por último, óptica personalista en el enfoque de la historia de la disciplina, cercana a la heterodoxia y resistente a formar parte de escuelas definidas y con nombre de tales.

Nada mejor que un texto significativo de Caro Baroja, tomado de uno de sus estudios biográficos (el dedicado a Luis de Hoyos Sáinz) para concluir esta exposición:

> Se habla de grandes realizaciones en el campo de la Investigación, de la Ciencia. Todo esto está muy bien. Pero hablemos ahora de continuidad. Sin salirnos del marco de las instituciones y actividades dentro de las que se desarrolló la vida pública de Don Luis de Hoyos, podemos preguntarnos: ¿Qué pasa con el antiguo Museo Antropológico, donde trabajaron Cajal, Olóriz, Aranzadi, Hoyos, etc.? ¿Qué ha sido del humilde laboratorio de Don Santiago, de la colección de cráneos formada por Olóriz? ¿Qué de parte de las colecciones de Filipinas? ¿Cómo «vive» el Museo del Pueblo Español? Signos graves de que la «continuidad» se ha roto los hallaríamos en otras partes. Ahora bien: ¿Qué Ciencia puede hacerse sin cierto espíritu de continuidad con las instituciones? Los hombres del día dan la callada por respuesta y hablan de lo que ellos crean[39].

Carmen Ortiz García

[39] *J. Caro Baroja, «Don Luis de Hoyos Sáinz (1868-1951)»,* Publicaciones de la Institución de Etnografía y Folklore Luis de Hoyos Sáinz, *III (1971), pp. 17-18.*



Julio Caro Baroja: ***La melonera*** **(Fragmento)**



Las falsificaciones de la historia de España

Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España), de don Julio Caro Baroja que ha sido publicado en el «Círculo de Lectores» (Barcelona, 1991), como edición conmemorativa del 77 cumpleaños de su autor, se presenta bajo la foma de un librito de 215 páginas, con grabados e índices, si bien lo conoce el público por la edición de Seix Barral (Barcelona, 1992), ya varias veces reeditada y convertida al parecer en un auténtico *best seller*[1]. Por supuesto, el maestro ya nos tiene acostumbrados a semejantes éxitos de librería, pero además de la fidelidad de su lectorado y del habitual impacto debido a su notoriedad, es probable que el libro, por su tema y su título, también se haya divulgado más allá de los círculos de los especialistas o aficionados. Por lo menos, no cabe duda de que la idea misma de falsificaciones realizadas a escala de la historia nos proyecta ya fuera de lo común, y tanto como para pasar a la categoría de lo portentoso: la de los grandes enigmas, secretos y demás misterios que jalonan la historia de la humanidad. En otras palabras, con este nuevo libro de don Julio volvemos a pisar el terreno de lo oculto, que es uno de sus campos favoritos y en el que siempre se ha movido con incomparable pericia.

Ahora bien, entre los comportamientos delictuosos o reprensibles, la falsificación es probablemente uno de los más ambiguos y fascinantes. Tal vez por constituir una amenaza —como todo lo oculto—, un peligro para el grupo como para el individuo: el de una posible deformación o defraudación de la propia identidad. En este sentido, la falsificación inquieta tanto como el disfraz o la máscara; pero también, como cualquier enmascaramiento, igual puede dar lugar a comportamientos lúdicos o a fechorías como a obras piadosas o actos de caridad. No es de extrañar, por lo tanto, que el libro de don Julio sobre *Las falsificaciones de la Historia* venga encabezado por una alusión al Demonio y termine con palabras más bien com-

[1] *Las citas y referencias que vienen a continuación han sido tomadas de la primera edición del «Círculo de Lectores».*

prensivas y hasta no desprovistas de cierta benevolencia respecto de aquellos falsarios, «pues debieron de ser hombres fantásticos, entusiastas, no malhechores»[2]. En otras palabras, detrás de la máscara repelente de los hechos reprensibles, don Julio supo captar, con una sensibilidad humana e histórica fuera de lo común, las vivencias de unos hombres entusiastas, interesados o torturados, que lucharon, a veces desesperadamente, para alzarse con la historia de su país y acuñar su versión de los hechos. Huelga decir que, paradójicamente, tratándose de un delito tan reprobado, su planteamiento es todo menos ético. O mejor dicho, sus preocupaciones éticas, siempre tan elevadas en todos sus trabajos, antes parecen reservadas a infracciones características de nuestra época, en la que lamenta, desde luego en plan polémico, la actuación de los que él llama «impostores y tartufos».

El libro podía resultar bastante austero, por el acopio de datos y el tipo de materiales que se manejan, ya que éstos huelen más bien a polvo y a tinta reseca. Y eso que don Julio no pretende entrar en compromisos con su lector: aquí están los viejos manuscritos, cartularios, diplomas, así como las citas en latín y hasta alguna que otra palabra en griego, y por supuesto abundan las notas eruditas, reunidas al final de cada una de las cinco partes que componen el libro[3]. Pero la lectura nunca resulta aburrida; el que nos lleva de la mano por este laberinto de falsificaciones y averiguaciones arduas tampoco es hombre de escritorio: es una persona que se mueve en su siglo y que tanto se acerca a una sala de ventas como a una exposición, de la que vuelve con alguna anécdota jugosa: algo de esa sal de la vida que se nos va a todos de entre las manos, pero que hombres excepcionales saben recoger preciosamente para que los demás disfrutemos con su genio y su sentido del humor. Así es como entramos con don Julio en una «flamante exposición madrileña» en la que había un cuadrito atribuido a Ricardo Baroja. Escuchémosle, ya que esto más parece anécdota para ser contada de sobremesa que extracto de un trabajo de erudición:

> Estaba en la sala una encargada de las posibles ventas y en el tono más amable que pude le dije, después de haber sonreído al contemplarlo: «Le advierto que ese cuadro no es de Ricardo Baroja». La encargada, de modo muy hostil, me replicó: «¡Qué dice usted! Ha salido de su misma casa». Entonces, ya menos amable, le contesté: «Eso no lo dudo: pero el caso es que ese cuadro no es de mi tío. Por una razón sencilla: Porque lo he pintado yo». Esta aclaración no valió para nada (p. 18).

De hecho, la amenidad se compagina con el acostumbrado rigor de la investigación e incluso con miras hasta cierto punto pedagógicas. Frente a la labor subversiva de los falsificadores, don Julio no se contenta con aducir datos o citas a partir de los que ya tuvieron ocasión de denunciarlos. No es un mero compilador, ni mucho menos. Pretende entenderlos y conocerlos como personas, hacer comprender los motivos que pudieron moverlos,

[2] Ed. cit., *p. 200. El libro empieza con estas palabras: «El demonio que provoca a la falsificación tienta a toda clase de seres humanos: pero en primer lugar, procura seducir de modo distinto, según los intereses dominantes de mujeres y hombres» (p. 17). Sabido es que una primera frase suele ser bien meditada y es de suponer que don Julio no escribiría ésta con desenvoltura, cuanto más que la idea de que un demonio es el que inspira a los falsificadores se repite a continuación casi en los mismos términos: «El demonio, pues, o mejor dicho, el diablo en su misión fundamental de introducir la división y el embrollo guía a los falsificadores con intenciones varias» (p. 20). Obsérvese que a unas pocas páginas de distancia, ya no son los falsificadores los que tienen «intenciones» malévolas, sino el mismo Diablo que gusta de sembrar cizaña entre los hombres...*

[3] *El número de notas, incluyendo las de la Introducción, alcanza un total de 871.*



describir las técnicas que emplearon y distinguir entre diferentes clases de contrafactores. Así es como dedica unas cuantas páginas introductorias a la «falsificación en general», con un breve repaso a las diferentes formas de contrahechura y fabricación de falsos documentos u objetos. Distingue entre los que falsifican «por capricho», algo así como en plan de broma (*cf.* las mistificaciones literarias), los que intentan engañar con fines lucrativos, a título de mera estafa, para aprovecharse de la monomanía de un coleccionista, y los que pretenden torcer los acontecimientos históricos para que entren en conformidad con miras políticas, económicas o religiosas. También se preocupa por clasificar los diferentes tipos de falsificación según el soporte material (inscripciones lapidarias, medallas, pinturas, manuscritos) o según la categoría de datos (míticos, religiosos, históricos, literarios) y hasta según el período en que tuvieron lugar (en la Antigüedad, en la Edad Media o en la Edad Moderna), teniendo en cuenta que son éstos otros tantos parámetros para entender correctamente los complejos procesos históricos, económicos e ideológicos que engendraron semejantes fenómenos de falsificación. Resultan ejemplares, desde este punto de vista, el caso del pseudo Numa Pompilio, evocado por Tito Livio, con miras a edificar y asentar los fundamentos de un derecho en torno a la figura de un legislador mítico; la leyenda de Bernardo del Carpio y de la batalla de Roncesvalles, con vistas a promover un sentimiento nacional (*cf.* los poemas de Osián); los votos de Santiago y de Fernán González, forjados para acreditar derechos económicos y políticos.

El análisis de don Julio llega a pormenorizar alguno que otro de los procedimientos empleados por los falsificadores para acreditar sus embustes, como el que consiste, por ejemplo, por parte del embaucador, en introducir adrede un dato inverosímil para denunciarlo luego y hacer alarde de espíritu crítico. Por supuesto tampoco dejan de mencionarse los crédulos que han caído en la trampa y han contribuido a asegurar el éxito de los embaucadores, así como los hipercríticos, como el jesuita Jean Hardouin (1646-1729), que llegó a sostener que a excepción de unas cuantas obras maestras, la mayoría de las obras literarias en griego y en latín eran falsificaciones realizadas por frailes del siglo XIII. Vale decir que las premisas del estudio dejan transparentar una evidente preocupación por una aprehensión global de los fenómenos y una clara pedagogía de los hechos.

El que su estudio adopte un plan cronológico, tampoco es de sorprender. Sabido es que don Julio suele ceñirse a las reglas del positivismo más estricto y no deja de clasificar y analizar los datos dentro de sus respectivos contextos. La parte dedicada a Giovanni Nanni, alias Annio de Viterbo (nacido en Viterbo en 1432), «descubridor» de «sensacionales» textos de Beroso, encabeza por lo tanto lógicamente este repaso de las grandes falsifica-

ciones históricas, por ser una de las bases en las que se apoyaron numerosas tradiciones posteriores, empezando por el tan difundido «tubalismo». La importancia de estas falsificaciones fue tal que don Julio tuvo que dividir en dos partes el estudio de las mismas: la primera titulada «El falso Beroso» y la segunda «Derivaciones y consecuencias», respectivamente dedicadas a Annio de Viterbo y a la amplificación del fraude por sus secuaces.

Desde el punto de vista metodológico, el caso de Annio de Viterbo es muy revelador de los métodos de investigación de don Julio. Se interesa por *el hombre y sus motivaciones*, relacionando su empresa con la exaltación de la política de los Reyes Católicos, no tanto por razones personales (adulación), según opinaba Gallardo, sino por motivos políticos e ideológicos, teniendo en cuenta que lo que sobresale de la labor del falsario es la idea de una monarquía primitiva de España, propia para legitimar la ambiciosa política de los reyes y sus aspiraciones unitarias. Tampoco deja don Julio de señalar *las fuentes* de Annio de Viterbo. Insiste en que la mayoría de sus materiales proceden de Eusebio de Cesarea, pero nos muestra también cómo el falsario supo barajar datos tomados de San Jerónimo o de San Isidoro, con otros entresacados de historiadores españoles (como Rodrigo Jiménez de Rada o la *Primera Crónica General*) para acreditar la tesis de una monarquía española primitiva. Queda bien claro, para don Julio, que el eje de la falsificación consistió antes que nada en aprovechar una vieja tradición, probablemente tardía en el mundo hebraico, para entroncar la genealogía de los reyes de España con las genealogías bíblicas, haciéndola remontar al propio Tubal o Thubal, hijo de Japhet[4]. Pero además de reconstruir dicha genealogía, don Julio se detiene en aclarar *los métodos* utilizados por el falsario para autenticar sus embustes. Muestra cómo éste procuró que los nombres de los reyes se relacionaran con topónimos peninsulares (ríos, montes o ciudades) o con mitos y leyendas vinculados con la tradición hispánica, y observa que en alguna parte de la obra la reducción de los nombres antiguos a los modernos se hace a veces con exactitud (p. 67). Y eso que tampoco se contenta con desvelar y explicar los métodos utilizados por el falsario sino que llega a identificar los probables modelos en los que pudo inspirarse. Según él, Annio de Viterbo tomó de los historiadores antiguos, especialmente de los griegos, el método que consiste en «heroificar» y «personalizar» la historia de los orígenes, conforme a la tradición del género histórico de las «fundaciones» (véase *La palabra griega*, p. 69) y a la doctrina evemerista[5]. Así es cómo consigue, en unas pocas páginas, dibujar el perfil humano e ideológico del falsario, precisar los motivos que le impelieron a realizar el fraude, localizar sus fuentes de documentación, describir sus métodos de trabajo e identificar los modelos de composición que le sirvieron para forjar sus embustes.

[4] Don Julio no deja de enfatizar la importancia del dato que tanto va a influir en la historiografía posterior de España: dedica todo un apartado de su tercera parte a la reconstrucción de dicha genealogía (pp. 63-65). Es sorprendente, sin embargo, que no mencione los trabajos de María Rosa Lida de Malkiel sobre el tubalismo: «Tubal, primer poblador de España», Ábaco, *n.º 3, 1970, pp. 9-48.*

[5] «Es decir, que Beroso-Annio sigue la tesis de algunos filósofos e historiadores de la Antigüedad según los cuales los dioses fueron, en realidad, hombres importantes que en épocas remotas habían sido deificados tras su muerte» (p. 68).

En la parte que viene a continuación, se rastrean las huellas de la falsificación en la historiografía de los siglos XVI y XVII. Entre los autores mencionados, se dedica especial atención a Florián de Ocampo (1495?-1558), que escribe en tiempos del emperador Carlos V, y se caracteriza según don Julio por «una mezcla rara de sagacidad, escepticismo y credulidad» (p. 89), si bien lo considera como un personaje equívoco que «a veces parece que escribe a sabiendas de que lo que dice no es cierto»[6]. Vienen a continuación unos cuantos autores de mayor o menor cuantía, entre los que sobresalen Marineo Sículo (1460-1533), con su *De rebus Hispaniae memoriabilibus...*, Pedro de Medina, con su *Libro de grandezas y cosas memorables de España...* (1548), Esteban de Garibay y Zamaolla (1525-1590), con *Los XL libros d'el Compendio historial...* (1571) y algunos más que pagaron su tributo al «tubalismo» de Annio de Viterbo o incurrieron incluso en nuevas falsificaciones. Es el caso del pseudo Pedro de Alcocer, autor ficticio de una *Historia o descripción de la Imperial ciudad de Toledo...* (1554), probablemente escrita, en opinión de don Julio, por el impresor Pedro Ferrer (p. 93), a quien a su vez sigue Francisco de Pisa, autor de otra *Descripción de la Imperial ciudad de Toledo...* (1605).

Entre los de la nueva generación de crédulos o embaucadores, que siguieron «creyendo» en la autoridad del falso Beroso hasta bien entrado el siglo XVII, don Julio destaca la figura de Antonio de Lupián Zapata o Lupián de Zapata, clérigo de Ibiza (fallecido en 1667), que inventó un llamado *Cronicón de Hauberto,* en el que se confirma y a veces se corrige lo que venía establecido por Beroso. Por supuesto, es también objeto de especial atención el monje benedictino fray Gregorio de Argaiz, o Argais, que publicó un prolífico mamotreto titulado *Población eclesiástica de España...* (1667) y una no menos discutible *Corona real de España...* (1668), en la que llega al extremo de hacer remontar a Adán y Eva los reyes primeros de España. Ocupa un lugar aparte, entre los más conocidos, don Joseph Pellicer Salas Ossau y Tovar (1602-1679), señalado como autor de un sorprendente *Cronicón de San Servando,* en el que no faltan, en palabras de don Julio, ideas peregrinas (p. 104-105), amén de que publicó un libro de don Lorenzo de Padilla, cronista de Carlos V, titulado *El libro primero de las Antigüedades de España...* (1667), en el que se incurre en los mismos errores. Es curioso, al respecto, dicho sea de paso, que don Julio no haya mencionado las posiciones lingüísticas de Pellicer expuestas en su *Población y lengua primitiva de España* (Valencia, 1672), ya que éstas, como las de Esteban de Garibay, derivan precisamente del «tubalismo» promovido por Annio de Viterbo y sus seguidores[7].

Se nota cierto cambio de tono en esta nueva parte del ensayo, en la que el autor adopta una postura un tanto más irónica respecto de los falsarios

[6] *Don Julio lamenta al parecer la falta de documentación acerca de Florián de Ocampo y estima que sería necesario ahondar las investigaciones sobre su persona (p. 84).*

[7] *Según dicha teoría, a la que alude don Julio a principios de esta segunda parte (p. 83) la lengua española sería una de las setenta y dos procedentes de la confusión de Babel y habría sido traída a España por Tubal. Don Julio se contenta aquí con citar el tratado del canónigo Bernardo José Aldrete,* Del origen y principio de la lengua castellana o romance que hoy se usa en España *(Roma, 1606), en el que se refuta dicha teoría, pero menciona a Pellicer entre los que contribuyeron a promoverla. En cambio, advierte que Garibay no deja de aprovechar el dato para afirmar que Tubal pobló primero la tierra vasca y que sus gentes hablaban vasco (p. 94). Es muy esclarecedor, sobre el tema, el artículo de Emilio Alarcos, «Una teoría acerca del origen del castellano»,* BRAE, *1934, XXI, pp. 209-228.*

y de los crédulos que se tragaron sus patrañas. Bien es cierto que le rinde homenaje a Ocampo, del que nos dice que «no era un novelero cualquiera» y que «escribía bien», e incluso que algunas de sus referencias «serían de por sí interesantes» (p. 87). Pero unos pocos renglones más abajo, escribe a propósito del mismo: «La zarabanda de los nombres mitológicos es tremenda» *(ibid.).* Del mismo modo, se divierte con los disparates de fray Alonso de Maldonado y de un grupo de letrados que, ya durante el reinado de Carlos II, se apasionaban por la historia más remota de la humanidad, y enfatiza los extremos a que pueden llegar las tendencias etnógenas y la obsesión cronológica:

> Por ejemplo, desde que Dios dice «Fiat Lux» hasta el momento en que nace Felipe IV, a 8 de abril de 1605, una hora antes de medianoche, el Viernes Santo y en Valladolid, transcurren 5.559 años; que son 290.084 semanas y seis días, 2.030.590 días y 48.734.160 horas, justas y cabales (p. 98-99).

En cuanto al padre Argaiz, a quien un compañero de la orden llamaba «segundo Noé», se le ocurre a don Julio, en vista de lo prolífico que era el benedictino que, «con todo respeto a su laboriosidad», igual podía llamársele «segundo diluvio» (p. 99).

En plan más serio, lo que sobresale es más bien la importancia concedida a los detractores del falso Beroso. Ya se nota que andando los tiempos, las exigencias críticas en materia de historiografía se hacen cada vez mayores y si bien se registran cantidad de seguidores, como el belga Juan Vaseo (p. 92), el valenciano Pero Antón Beuter (p. 92), o el segoviano Diego de Colmenares (p. 96), no faltan voces para denunciar la impostura. Ello no significa sin embargo que los detractores censuren todas las aseveraciones del falsario. Hay incluso quien le niega toda validez a Beroso, sin dejar de aferrarse a la idea de que Tubal fue el primer poblador de España. Uno de ellos es el propio Juan de Mariana, en su *Historia de España,* de quien don Julio hace una crítica muy matizada (p. 95-96). Es de señalar, por fin, entre los detractores más radicales, a Jerónimo de Zurita, que incurre en «hipercriticismo», en el sentido de que llega a rechazar datos que ya podían considerarse como ciertos (p. 96).

Con la tercera parte, que viene dedicada a los plomos del Sacromonte y a las falsificaciones de Flores y de Medina Conde, don Julio aborda uno de los capítulos más fascinantes y misteriosos de la historia de España a la par que se asoma a un tipo de investigación más personal en la medida en que van aumentando considerablemente las fuentes de primera mano que va manejando. Desde luego, tampoco faltan trabajos eruditos de los que se puede sacar buen acopio de datos, empezando por el primero y uno de los mejores que se hayan escrito sobre el tema: la *Historia crítica de los falsos cronicones* (Madrid, 1868) de José Godoy Alcántara[8]. Pero si don

[8] *Existe una edición* facsímil *hecha por la editorial «Tres catorce diecisiete» (Madrid, 1981).*

Julio sigue con bastante fidelidad los datos que pudo encontrar en el libro de Godoy Alcántara y unos cuantos más que se escribieron sobre el asunto en período más reciente (especialmente el de Miguel José Hagerty), también utiliza ediciones antiguas (como la mal denominada *Relación breve...* anónima, de más de un millar de páginas, que se publicó en Lyon en 1706) y hasta manuscritos de la Real Academia y de la Biblioteca Nacional[9].

Según se puede comprobar a partir de las diferentes relaciones que se han conservado y no siempre coinciden en todos los datos y pormenores, se produjo por lo visto en Granada, a fines del siglo XVI, una serie de hallazgos tan sensacionales como para movilizar todo el país y armar una enorme contienda entre partidarios y detractores de los documentos y reliquias que se sacaron a la luz. En realidad, hubo un primer descubrimiento el 18 de marzo de 1588, a raíz de la demolición de la torre vieja de una mezquita. Uno de los obreros encontró, en efecto, en los escombros una caja pequeña de plomo en la que estaban encerrados una imagen de la Virgen pintada en una tablita, un lienzo, un hueso pequeño y un pergamino escrito en árabe, castellano y latín que daba noticias de San Cecilio, supuesto primer obispo de Granada. Pero hubo alguna dificultad en la autentificación del contenido de la caja. Unos años más tarde, el 21 de febrero de 1595, unos buscadores de tesoros sacan a la luz la primera lámina de plomo, escrita en caracteres árabes. A partir de entonces, y hasta diciembre de 1599 (?), se encontraron en diferentes partes, y especialmente en unas cuevas de lo que se iba a denominar Sacromonte, unas 229 láminas, de las que 219 estaban escritas[10]. Escritas en árabe y en latín, y hasta en castellano, las láminas encerraban una serie de informaciones más bien sensacionales sobre los primeros tiempos del cristianismo en la Península y tocaban algunos puntos teológicos objeto de controversias. Especialmente, acreditaban la venida de Santiago a España y favorecían el dogma de la Inmaculada Concepción. El revuelo fue enorme. El arzobispo de Granada, don Pedro de Castro, mandó edificar una abadía y la devoción popular llegó a ser tal que no fue posible evitar el escándalo, sino con prudentes dilaciones: la Iglesia tardó casi un siglo en pronunciar la descalificación de los llamados libros plúmbeos[11].

Entrar en los pormenores de este asunto sería meterse en un laberinto por el que don Julio se mueve con su acostumbrada pericia, si bien tampoco ha llegado a pasar más allá de las conjeturas que formularon Godoy Alcántara y los demás historiadores que intervinieron en el asunto. La hipótesis más probable, o mejor dicho la única válida que se haya sostenido hasta la fecha, es que un grupo de moriscos, tal vez reducido a dos personas, Alonso del Castillo y Miguel de Luna, ambos intérpretes oficiales de Felipe II para la lengua arábiga, habían forjado este embuste en el que

[9] *Véase el repaso bibliográfico, con los comentarios de don Julio (pp. 115-118). Es sorprendente que no se mencione el libro del agustino Carlos Alonso,* Los apócrifos del Sacromonte (Granada). Estudio histórico, *Valladolid, Ed. Estudio Agustiniano, 1979 (426 pp.), con bibliografía e índices.*

[10] *Sigo en este punto a Carlos Alonso* (op. cit., *p. 115), si bien don Julio, que se apoya al parecer en Godoy Alcántara* (op. cit., *p. 51) sitúa el final de los hallazgos en 1597 (p. 119).*

[11] Vid. infra, *nota número 14.*

algunos historiadores quieren ver hoy en día la última y patética tentativa de los moriscos para tratar de colmar el foso que separaba las comunidades cristianas y árabes de España. Es de lamentar, al respecto, que don Julio no haya citado el espléndido ensayo de Francisco Márquez Villanueva sobre Miguel de Luna y su «traducción» de la supuesta *Historia verdadera del rey don Rodrigo* (1592), en el que se llama la atención sobre la hábil tentativa del falsario para desarraigar el peligroso mito del goticismo, tan exaltado por otra parte como fermento de segregación racial[12]. Cuanto más que el propio don Julio, tampoco se atiene sobre este punto a una mera compilación de datos:

> Un simple recuento bibliográfico o una pura «historia crítica» no dan nunca idea de lo que supone nuestro asunto. Hoy puede incluso parecer una mala broma; pero de 1588 a dos siglos después fue tema candente que excitó las imaginaciones y provocó alegrías, dolores y zozobras (p. 132-133).

Sin embargo, el humanista y el antropólogo se encuentran con que «las alegrías, dolores y zozobras» vienen ahora encubiertas por una cuantiosa capa de papel y tinta que es necesario ordenar: poner en fichas. Y es probable que don Julio no haya podido ahondar en el tema tanto como le hubiera gustado, si bien tuvo ocasión de hacerlo en otros trabajos. El contacto con la realidad palpitante no siempre es fácil de compaginar con las exigencias del historiador que tiene que dar cuenta cabal de los hechos[13].

Pasando por alto los diferentes episodios, así como la lista de los partidarios y detractores de los plomos, las tensiones con el nuncio y el Vaticano y los traslados de los plomos a Roma, de los que el lector hallará larga cuenta en el libro de don Julio, quisiera hacer hincapié en el carácter irracional de este asunto y la dificultad que tenemos hoy en día, según él mismo nos avisa, para enjuiciar aquellos acontecimientos. Más concretamente, quisiera recalcar que los bandos que estaban a favor o en contra de los plomos no eran nada homogéneos. En primer lugar, porque hubo quien cambió de opinión, empezando por personalidades del calibre de un Nicolás Antonio, por ejemplo[14]. Pero hay más. Entre los grupos de presión, también hubo individuos que no se conformaron con la posición dominante del grupo al que pertenecían. Me refiero, por ejemplo, a los frailes de la Orden de Santo Domingo, a quienes se menciona siempre, incluso en el libro de don Julio, como adversarios de los plomos[15]. Ahora bien, es cierto que los dominicos siempre se mostraron hostiles a los plomos, ya que éstos acreditaban el dogma de la Inmaculada Concepción que la orden rechazaba. Pero también hubo dominicos, y entre ellos teólogos, que tomaron partido por los hallazgos del Sacromonte y hasta entraron en controversias con frailes de otras órdenes[16]. Todo ello nos indica que tal vez fuera preciso ahondar más en el asunto de los plomos cuya historiografía abru-

[12] *«La voluntad de leyenda de Miguel de Luna»,* Nueva Revista de Filología Hispánica, *n.º 30, 1981 (aparecido en 1983), pp. 359-395. Este estudio ha sido recientemente publicado, junto con otros trabajos posteriores de Francisco Márquez Villanueva sobre el mismo tema, en un interesantísimo libro titulado* El problema morisco (desde otras laderas), *Madrid, Al Quibla, 1991.*

[13] *Unos renglones más abajo, el autor se ve obligado a reprimir estos impulsos de simpatía para adoptar el tono neutral de la exposición pedagógica: «Vamos, sin embargo, a recordar ahora de una manera algo seca, lo más importante de lo escrito, de 1595 a 1641, aparte de lo citado» (p. 133).*

[14] Vid. infra, *nota número 25.*

[15] *Afirma don Julio, sobre el papel de los dominicos:*

«Las rivalidades doctrinales entre las órdenes entran en juego y los dominicos, hostiles siempre a la autenticidad de los plomos (también al dogma de la Inmaculada Concepción) parecen haber acelerado la condena, que se hace por medio de un breve de Inocencio XI, fechado a 6 de marzo de 1682, que se publica el 28 de septiembre del mismo año» (p. 137).

Parece que hay un problema de fecha. Según Carlos Alonso (op. cit., *p. 371), la condenación de las láminas tuvo lugar el 6 de marzo y según Miguel José Hagerty, el 26 de marzo de 1682* (Los libros plúmbeos del Sacromonte, *Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 48).*

[16] *De ello nos da buen testimonio la* Censura del Dr.



madora nos tiene demasiado alejados de los documentos de primera mano, amén de que nos conformamos con una clave del enigma que no pasa al fin y al cabo de una simple conjetura, por más probable y cómoda que resulte. En este punto, no cabe duda de que don Julio anduvo muy acertado al insistir sobre la complejidad del asunto, en forma de invitación a profundizar:

> Insisto en que hoy no se puede estudiar considerando sólo estos criterios, sino como un capítulo de la historia social de España y también de algo más complejo y sutil, si cabe: la historia de la fe de los pueblos y masas de creyentes, que en casos como éste es tan fuerte que se resiste a condenas y excomuniones. Los textos analizados lo demuestran (p. 141-142).

La falsificación de Juan de Fleurs o Flores, con la que se cierra esta tercera parte, no tiene tanta relevancia, ni mucho menos. «Don Juan de Flores Ordouz», nacido en Granada en 1724 y al parecer de origen francés, había llegado a ser racionero de la catedral cuando le procesaron en 1774 por haber falsificado objetos y documentos, los más de ellos en relación con la liturgia y la historia sagrada. Coleccionista de antigüedades que llegó a confeccionar o a falsificar por razones más bien lucrativas, no tenía, ni mucho menos, la envergadura de los falsificadores de los libros plúmbeos, si bien sus estafas también iban en el sentido de acreditar los hallazgos del Sacromonte. De ahí que tuviera relaciones con los partidarios de los plomos, que le facilitaron la documentación para que sus falsificaciones coincidieran con la de los libros plúmbeos y reforzaran la tesis de su autenticidad, según la vieja estrategia que consiste en confirmar una falsificación con otra falsificación.

Según Godoy Alcántara, se enteró Flores de que un vecino del barrio de la Alcazaba había encontrado piedras con inscripciones al abrir un sumidero del patio de su casa. Compró la casa y las contiguas y comenzó a practicar excavaciones, que dieron resultados poco menos que milagrosos[17]. Pero Flores no actuó solo. Se formó todo un grupo de falsificadores en el que intervinieron pergamineros, pintores, grabadores, escultores, especialistas del trabajo del metal o de la madera... De tal modo que una vez forjado el objeto del engaño sólo hacía falta enterrarlo para que luego se descubriera en las excavaciones. Flores y sus cómplices, especialmente un tal Cristóbal Conde que se hacía llamar Cristóbal Medina Conde, adquirieron incluso autoridad de hombres científicos y obtuvieron cargos importantes, por la pericia que mostraban en saber declarar e identificar los «hallazgos» que ellos mismos habían forjado. Nos encontramos por lo tanto frente a una situación parecida a la del asunto de los libros plúmbeos, en el que intervinieron como peritos e intérpretes Alonso del Castillo y Miguel de Luna, o sea, según toda probabilidad, los propios autores de la falsificación. La documentación de don Julio procede casi exclusivamen-

Luis de Montesinos [...], *de la orden de Santo Domingo, en la que se defiende la autenticidad de los plomos y el dogma de la Inmaculada Concepción Mss. n.º 8755 de la Biblioteca Nacional, fº 188-197*).

[17] *J. Godoy Alcántara esboza un inventario de los «hallazgos» que no necesita comentarios: «Lo que de allí se fue extrayendo en cerca de diez años es indecible: aras con dedicatorias a dioses, genios y emperadores; inscripciones a hombres ilustres iliberitanos, o que revelaban prerrogativas de este municipio; estatuas, sepulcros, vasos de los sacrificios, lucernas, adornos mujeriles, monedas, osamentas de mártires, cruces y un crucifijo, cálices, patenas, planchas de plomo sueltas o formando libros, como los encontrados en el Monte, y escritas con el alfabeto de las láminas martiriales, que contenían fragmentos de un concilio de los apóstoles, en que se instituyó el dogma de la Inmaculada, la misa de la primitiva Iglesia, la vida del Redentor, escritos de Santiago y de sus discípulos, profecías, tablas de artículos y misterios de fe, cánones ignorados del concilio Iliberitano, las cartas encíclicas convocándole, y la contestación de los obispos, y el episcopologio completo de Garnata, Iliberia o Ilipula durante los tres primeros siglos de la Iglesia: en estos escritos se hacen frecuentes referencias a los arábigos y reliquias del Sacromonte y torre Turpiana, de cuyos tesoros venían siendo custodios los obispos de aquella ciudad»* (op. cit., *p. 318*).

te en este punto de la relación del proceso de los falsarios (*Razón de juicio seguido en la ciudad de Granada [...] Contra varios falsificadores de escrituras públicas, monumentos sagrados y profanos, caracteres, tradiciones, reliquias y libros de supuesta antigüedad,* Madrid, 1781) y de un documento manuscrito de Tomás Andrés de Gusemen o Gusseme que se encuentra en la Real Academia de la Historia[18]. Ello no impide que su reseña de los datos siga tan metódica: esboza el perfil de Flores y de sus secuaces (p. 143-144), detalla el inventario de sus falsificaciones (p. 145), describe sus métodos de actuar (p. 145-146), hace hincapié en el proceso y las críticas que despertaron sus actividades (p. 146-148) y, por supuesto, no deja de mencionar los escritos de los falsarios: una *Granada primitiva* [...] de Flores, y una defensa de Medina Conde contra la censura de Guseme *(Satisfacción a las desconfianzas críticas que sobre algunos monumentos de la Antigüedad descubiertos en la Alcazaba de Granada desde el año de 1754 padece D° Thomás Andrés Guseme [...], año de 1764),* de los que se nos precisa que se encuentran en la Real Academia de la Historia. Menciona también una obra anónima de Medina Conde que llegó a publicarse bajo el título de *Cartas del sacristán de Pinos de la Puente, D. Tiburcio Cascales, al autor del Caxón de Sastre acerca de una conversación de Domingo de Carnestolendas de 1761 sobre los descubrimientos de la Alcazaba de Granada,* supuestamente publicada en Lérida, pero que se editó al parecer en Granada, en 1762 (p. 148). El comentario de don Julio al respecto es interesante, en la medida en que enfatiza «el tono burlesco que a veces tomaban los eruditos de la época» *(ibid.).* Y en efecto, la contienda entre los falsarios y sus detractores no siempre se dio en fríos razonamientos o en acalorados vituperios, sino que también adoptó el tono de la burla y de la irrisión.

Lo cierto es que José Godoy Alcántara presenta más datos sobre el particular, y si bien insiste en el clima de tensión que se creó en torno a los hallazgos de la Alcazaba, tampoco pasa por alto las burlas que provocaron tan burdas falsificaciones:

> El color de religión con que todo ello se cubría, intimidaba y detenía a los contradictores, tanto más cuanto que aquellas invenciones contaban con creyentes y entusiastas en todas las clases, tales como el Marqués de Estepa; lo cual no obstaba que también tuvieran incrédulos que las hacían objeto de punzantes epigramas[19].

Es difícil saber hasta qué punto dichas burlas emanaron de círculos críticos influidos por el racionalismo de las Luces o bien del simple «buen sentido» popular. Pero es de suponer que alcanzaron cierta notoriedad, ya que una de esas piezas burlescas llegó incluso a publicarse en las *Sales españolas o agudezas del ingenio nacional* (recogidas en 1890 por don Antonio Paz y Meliá) bajo el título de *Nota de las cosas particulares que se hallaron en el anticuario de don Juan de Flores*[20]. Bien es verdad que la dicha

[18] *El documento viene señalado por Muñoz y Romero en su* Diccionario bibliográfico-histórico de los antiguos reinos, provincias, ciudades, villas, iglesias y santuarios de España *(Madrid, 1858). Váse la nota de don Julio, p. 157, n.° 200.*

[19] Op. cit., *p. 321. Godoy Alcántara no se resiste a mencionar en una nota unos versos maliciosos en los que se alude a Flores y a un canónigo, el padre Viana, también implicado en el asunto:*
«Lo que de noche sueña Viana
Encuentra Flores por la mañana»
(Ibid.).

[20] *Véase la segunda edición, de Ramón Paz, publicada en la* BAE *(Madrid, Atlas, 1964), pp. 187-190.* Cf. *el texto del manuscrito en apéndice.*

Nota procede de un manuscrito de la Biblioteca Nacional, señalado como del siglo XVIII, sin más datos ni precisiones que las letras P. V. (Papeles Varios), de modo que no se sabe nada del asunto ni de quién era el don Juan de Flores aludido en el título. Sin embargo bien se puede arriesgar la hipótesis de que se trata de nuestro falsario, ya que existe por lo menos otro manuscrito en la Biblioteca Nacional (n.º 10926) donde viene, eso sí, con notables variantes, un texto satírico, también en forma de inventario burlesco, titulado «Relación de las Antigüedades que se han encontrado al Dr D(o)n Juan de Florez y Rodríguez *(sic)*, Prebendado, medio racionero de la Sta Iglesia de Granada y constan del Inventario que se hizo después de su fallecimiento» (fol. 43-46 vº). Lo que, a pesar de la ortografía, no parece dejar lugar a dudas[21].

Las páginas que don Julio dedica al padre Jerónimo Román de la Higuera (unas veintitrés, en total, notas incluidas), parecen pocas respecto de la envergadura del personaje y del papel que desempeñó en las falsificaciones de la historia de España. Pero una vez más, la capacidad de síntesis de don Julio consigue que se nos proporcione, no sólo una semblanza de tan peregrino personaje, a quien él considera como un caso psiquiátrico (pp. 163-166), sino un inventario completo de sus actividades de falsario con los debidos comentarios a cada una de sus invenciones, desde los primeros intentos fracasados (p. 166) y los famosos cronicones de Dextro, de Máximo, de Luitprando y de Julián Pérez (pp. 166-170), hasta las ficciones genealógicas que realizó tanto para sí como en beneficio de otros (pp. 170-177).

Sin embargo, se notan señales de las dificultades que tuvo don Julio en sistematizar una obra tan intrincada y tan poco «sistemática»[22]. Se siente, al parecer, como entrampado, cogido entre los vericuetos de esos renglones de apretada letra y de tantas páginas nutridas, escritas en recto y verso, entrecortadas de disgresiones, rupturas, interpolaciones, copias, citas: todo de lo más farragoso que se pueda imaginar. Por supuesto, ello explica que se queje repetidas veces de que la lectura sea «como siempre, fatigosísima» (p. 179), que tal fragmento haya resultado «todo dificultosísimo de leer por lo menudo de la letra» (p. 179), pero tal vez sea más reveladora esta autodefensa que encabeza el apartado VII de esta parte:

> Acaso algún lector a la moderna reproche al que escribe el que se extienda tanto en escribir el contenido de estos textos, sin importancia general y que reflejan intereses muy especiales. Pero el que escribe cree que en sí son curiosos, no sólo porque dan idea de una rara personalidad, sino también de un ambiente bastante atormentado y conflictivo, en el que la ascendencia proporciona casi todos los motivos de orgullo y también los de vergüenza y peligro (p. 177).

Nada más atinado, por cierto. Pero tras la legítima justificación del investigador preocupado de restituir el ambiente de unas determinadas cir-

[21] *Es de notar que en ambos inventarios se hace mención del* Quijote, *como si en la mente del (de los) autor(es), el libro de Cervantes estuviera vinculado con la sátira de las falsificaciones de la historia.* Cf. *al respecto, el artículo de François López, «De La* Célestine *au* Quichotte. *Histoire et poétique dans l'oeuvre de Mayans»* (Bulletin Hispanique, *XC, 1988, n.º 1-2, pp. 215-249), en el que se comenta la redacción de Gregorio Mayáns y Siscar y la idea (luego recogida por Godoy Alcántara y, más tarde, por Américo Castro) de que el* Quijote *bien pudo encerrar alguna que otra alusión maliciosa al asunto de los libros plúmbeos. Idea compartida, al parecer por el propio don Julio (p. 174). Véase también, sobre el particular, la lección magistral de Leonard Patrick Harvey,* The moriscos and Don Quixote. Inaugural Lecture in the Chair of Spanish delivered at University of King's College 11 November 1974 *(18 pp.).*

[22] *No sólo la obra, sino la biografía del padre Higuera resulta intrincada. No me extraña por lo tanto que don Julio mencione las fechas de 1551 y 1624 para el nacimiento y muerte del padre cuando se precisa en la* Bibliothèque de la Compagnie de Jésus *(Bruselas-París, 1840),* s. v. *Higuera: «Jérôme Roman de la, né à Tolède en 1538 (...), mourut à Tolède, le 14 de septembre 1611» (t. I, p. 369).*

cunstancias históricas, se transparenta la dificultad de encontrar el justo medio entre la farragosa proliferación de los datos y las simplificaciones abusivas, deformadoras de los mismos. En el caso de Román de la Higuera, y a riesgo de deformar a mi vez, diría que don Julio buscó la clave del personaje en los cuadros clínicos de la psicopatología o en categorías generales, como la llamada *filomitia*, usada por Estrabón «para aludir a la pasión de ciertos geógrafos e historiadores por los mitos y su tendencia a darlos como hechos» (p. 164). Pero la encontró más bien en la obsesión genealógica del padre jesuita y en sus ansias de librar su linaje de cualquier sospecha en una ciudad y en un contexto en los que el síndrome de la limpieza de sangre afectaba a todos los individuos y a todas las familias. En este sentido, equiparar Toledo, y la importancia de su colonia de conversos, con Granada y sus moriscos, era una forma de establecer relaciones de causa a efecto en un juego de homologías que viene a ser, al fin y al cabo, algo así como el resumen de la tragedia del pueblo español:

> El intento del padre Román de la Higuera puede compararse en este orden al de los falsificadores de Granada. Aquéllos querían demostrar que los árabes ya vivían en la ciudad en tiempos de Santiago y que éste tuvo santos discípulos árabes de raza y lengua. El jesuita toledano demuestra «textualmente» que en Toledo hubo judíos con actuación paralela. Se sabe también que quiso apoyar a los que defendían la autenticidad de los plomos, y sus falsificaciones son simultáneas. Puede pensarse por una parte, que procuró defender a los muchos conversos que había en la ciudad con un propósito desinteresado. Podría imaginarse, por otra, que su interés se fundaba en motivos personales, es decir que tuviera algo de converso por alguno de sus apellidos (p. 168).

Sabido es que la segunda hipótesis es la que ha de prevalecer. Además, el autor no deja de subrayar más adelante el interés del padre Higuera para recuperar lo «romano» de su primer apellido (p. 173). Y eso que no se trataba de meras ínfulas[23]. Ahora bien, que el jesuita estuviera o no implicado personalmente no le resta nada al esquema explicativo, que don Julio comparte además con la mayoría de los historiadores que tocaron en estos asuntos: los intentos de unos y otros falsarios, sean de Toledo o de Granada, no fueron, al parecer, sino patéticas y desesperadas tentativas para adherirse a un grupo que iba multiplicando las medidas discriminatorias y segregacionistas. O sea que, paradójicamente, esas falsificaciones de la historia de España nos aclaran en realidad, hoy en día, verdades profundas de la misma: verdad y mentira, no son en este caso sino cara y cruz de una misma medalla[24].

La sombra del jesuita toledano sigue proyectándose sobre las últimas páginas del libro, encabezadas por el título evocador de «El crepúsculo de los cronicones». Una vez más, lo que llama la atención es la preocupación de don Julio para comprender y hasta perdonar, como si temiera que la reseña crítica de tantas falsificaciones pudiera pasar por un requisitorio

[23] *En una encuesta informativa, citada a continuación, se menciona una pregunta relativa a la limpieza de sangre del padre de Jerónimo Román de la Higuera, que deja transparentar ciertas sospechas:*

La sexta pregunta corre como sigue: «Si saben o han oído decir, que el dicho P° de la Higuera solía decir ordinariamente por vía de gracia jugando a los naipes siempre que le venía el caballo de oros, ya viene mi judío, y que de este modo de hablar que tenía el dicho ha nacido decirse en forma de proverbio ya viene el judío de P° de la Higuera, las cuales palabras se sabe y es voz pública y fama, tienen principio de lo que solía decir por donaire cuando jugaba el dicho P° de la Higuera, y no de que por estas palabras se quiera significar tener el dicho alguna falta de su limpieza...». A esto responden casi todos los testigos en sentido afirmativo. Alguno «no lo sabe», sin embargo (p. 174).

[24] *Véase al respecto el excelente artículo de Pedro Córdoba: «Leyendas en la Historiografía del Siglo de Oro: el caso de los* falsos cronicones», Criticón, *n.° 30, 1985, pp. 235-253. En el caso de Román de la Higuera, son realmente iluminadoras las páginas que le dedica Pedro Córdoba, en relación con las nuevas tendencias de la historiografía en el siglo XVI, y es sorprendente que no se haya mencionado en la bibliografía de don Julio.*

a los ojos del lector. Pues no: no se trata de censurar, ni de condenar, sino de comprender y de compadecerse.

No será una casualidad si el nombre de Nicolás Antonio, autor de una severísima *Censura de Historias fabulosas* (inédita), tantas veces citada a lo largo del libro, aparece en este capítulo final con la asombrosa precisión de que el autor de este «ataque formidable a los cronicones», también fue defensor en Roma de los canónigos del Sacromonte empeñados en luchar por la autenticidad de los libros plúmbeos[25]. Ni tampoco es una casualidad que se evoque la controvertida y conmovedora figura de sor María de Ágreda, que poco tiene que ver con las falsificaciones de la historia de España, pero sí ayuda a comprender el ambiente místico religioso en el que se realizaron, unas veces con buenas y otras con malas razones, pero casi siempre con fervor y pasión, actos que la moral no puede sino tener por reprensibles y dignos de castigarse. Por fin, tampoco es una casualidad que se cite una vez más a Luciano, ya no como encarnizado defensor de la verdad e infatigable perseguidor de la mentira, sino todo lo contrario, como a aquel que distingue entre los engaños ponzoñosos y las mentiras que se forjan para defender la propia vida o defender valores que se consideran superiores a la propia vida (p. 195).

Un breve repaso a mentiras y falsificaciones sonadas permite trazar la línea divisoria entre las que se fabricaron con propósitos lucrativos, con vistas a granjear o preservar beneficios o ventajas económicas o políticas (como el «Voto de Santiago», por ejemplo), las falsificaciones piadosas, o lo que don Julio considera como poco menos que lícitas invenciones de poetas. Sólo que no se trata de ninguna *boutade,* ni tampoco de frivolidad: tan sólo de la reacción de un hombre que ha tomado bastante distancia como para captar la humanidad que palpita por debajo de la fría superficie de los hechos.

Pero cuidado. Tampoco es de creer que don Julio se lave las manos de todo aquello, ni lo considere sin trascendencia. Sus preocupaciones pedagógicas siguen intactas y una de las últimas páginas no es sino un auténtico modelo de cómo se llevan a cabo las falsificaciones de la historia, según una cadena de eslabones que el autor identifica con letras del alfabeto: A, B, C, D, E, F, G, H. Tal vez para que se nos grabe en la memoria, a los cándidos como a los hipercríticos, el ABC de esa curiosa ciencia que es la falsificación de los hechos.

Michel Moner

[25] Op. cit., *p. 194. Esta actitud aparentemente escandalosa de Nicolás Antonio ha sido denunciada por José Godoy Alcántara (*op cit., *p. 278). Pero en un artículo que también merecía figurar en la bibliografía del libro de don Julio, Robert Jammes y Odette Gorsse analizan este dato y lo presentan bajo una luz mucho más favorable para Nicolás Antonio; véase «Nicolás Antonio et le combat pour la vérité (31 lettres de Nicolás Antonio à Vázquez Siruela)»,* Hommage des Hispanistes Français à Noël Salomon, *Barcelona, Laia, 1979, p. 426.*

Apéndice

Relación de las Antigüedades que se han encontrado al Dr. Dn. Juan de Florez, y Rodríguez, prevendado, medio Racionero de la Santa Yglesia de Granada, y constan del inventario, que se hizo después de su fallecimiento.

1. Primeramente: Una Calceta de Nro Padre Adán.
2. Medio Remo de La Barca de Aqueronte.
3. Tres Pepitas de la Manzana del Parayso.
4. Un clavo del Arca de Noé.
5. Una Zandalia de la Reyna Sabá.
6. La Cresta del gallo de la Pasión.
7. Una Clavija del Arpa de David.
8. Tres muelas del Gigante Goliat.
9. Un anillo de Salomón.
10. Un cordón de la cotilla de la Caba.
11. Una Hevilla del Conde Dn. Julián.
12. El Morrión, y Peto de Dn. Quijote.
13. Una Uña del mal ladrón.
14. Una Canilla de Mahoma.
15. Medio Cerquillo de Lutero.
16. Una Camisa de Calvino.
17. Una Instrucción de Molinos.
18. Una Liga de Ana Bolena.
19. Las Pestañas del Perro de Sn. Roque.
20. Una Herradura del cavallo del Cid.
21. Una Pata de la Araña de Sn. Torre.
22. Un Pedazo del manto de Saul.
23. El Viricú de Joab.
24. El Grillete de Sn. Pedro.
25. El Alcorán de Mahoma: original.
26. Un Pie de la Horca de Mandoques.
27. Una Cuchara de Holofernes.
28. Un Plato de María.
29. Un Diente del Rey Bamba.
30. Un Gorro de Simón Cirineo.
31. Una Pluma del Cuerbo de Sn. Pablo.
32. Una Carta de un Moro dando noticia, a otro de la ciudad de Granada, de la Batalla de Clavijo, y lo que pasó en ella, original.
33. La Vayna de la Espada de Durandarte.
34. Un Pedazo de toca de la madre Celestina.
35. Un Privilegio a su favor de las orillas del Genil, con cierto número de Pies de anchura, empezando desde sus Vertientes hasta la ciudad de Loxa.
36. Un Regimiento perpetuo de Alférez Mayor de Vihuelas perteneciente a su casa.
37. La Capilla en la Parroquia de Sn. Pedro y Sn. Pablo de la ciudad de Granada.
38. Papeles de su Hidalguía, y Pruebas.
39. Veynte y un Lenguas *(sic)* de la Torre de Babel.
40. Una Pezuña del Becerro, que adoraban los Hebreos.
41. Una Piel hecha Pergamino escrito en ella en Lengua latina, y antiguos Caracteres: el título primordial a favor del voto de Santiago: éste se halla en un oficio de Cavildo a su diligencia.
42. Doce Lágrimas del Rey Chico, al despedirse de Granada.
43. El Coleto de Juan de las Viñas.
44. El Rabo de la burra de Balám.
45. Cinco Vigotes de los Moros, que mató Santiago en la batalla de Clavijo.
46. Una de las Ranas de la Plaza de Egipto.
47. Una Chinela de Herodias.
48. Los cordones de la Bolsa de Judas.
49. Un Huebo del Ave Phenix engastado en oro.
50. Una Pluma del caballo Pegaso.
51. Un Pedazo de la Primera carta, que se escrivió en el mundo.
52. Una Navaja del Barvero de Adán.
53. La Aljaba entera de Cupido.
54. Un Resumen General de Noviliarios.



El análisis histórico y antropológico de las minorías en la obra de Julio Caro Baroja

La producción bibliográfica de Julio Caro Baroja encuentra en el análisis de las minorías étnicas y culturales un campo de dedicación importante. No sólo son numerosos los ensayos y libros que se ocupan de esta temática dentro de sus investigaciones, sino que en este grupo cabe incluir algunos de los trabajos que más celebridad le han proporcionado. Como este volumen pretende ser un homenaje al autor con motivo de su octogésimo aniversario, creo que nada mejor que contribuir al mismo ocupándonos en este artículo de las características de sus obras sobre minorías.

I. Una metodología singular

Los libros principales que dedica Julio Caro Baroja al estudio de las minorías étnicas y culturales son: *Los moriscos del reino de Granada* (1957), *Las brujas y su mundo* (1961), *Los judíos en la España moderna y contemporánea* (1962), *Vidas mágicas e Inquisición* (1967), *El señor inquisidor y otras vidas por oficio* (1968) e *Inquisición, brujería y criptojudaísmo* (1970); además de éstos, cabría citar un número considerable de artículos editados en revistas y volúmenes colectivos, así como otros recopilados en obras de más heterogéneo contenido (*Razas, pueblos y linajes,* 1957), que nuestro autor ha ido publicando a lo largo de su fecunda vida intelectual.

Son muchas las cuestiones que podríamos plantearnos a propósito de estos textos, pero me gustaría empezar llamando la atención sobre aquello que tienen en común. Lo que unifica el estudio de diversas minorías étnicas (moriscos, judíos) y culturales (personalidades «mágicas», hechiceros/as, brujas), y el de la propia Inquisición como institución que más se ocupó de su persecución, es el uso de la misma metodología.

Son varias las bases sobre las que se asienta esta metodología. En primer lugar, la preocupación histórica permanente que acompaña a las investigaciones de Julio Caro Baroja. Cualquier conocedor de sus obras puede recordar que en éstas constituye siempre un elemento esencial la presentación histórica de los contenidos[1]; también en los estudios sobre minorías la exposición de lo acontecido a moriscos, judíos o brujas hunde sus raíces en el pasado hasta convertirse en el análisis de lo ocurrido a esos grupos en distintos momentos de la historia. Pero esta permanente atención al pasado se ve, si cabe, reforzada en estos trabajos. Son varias las razones que justifican el estudio de la evolución histórica de las mismas minorías o de las opiniones sobre éstas:

a) Hay hipótesis y constataciones que exigen la revisión diacrónica de las actitudes, acusaciones y opiniones sobre los integrantes de las minorías. Así, por ejemplo, gracias a la pertinente revisión histórica, se comprueba que la doctrina dualista mantenida por algunos grupos religiosos a lo largo de la historia (maniqueos, cátaros, albigenses, etc.) es la misma que ha influido también en «los supuestos o reales adoradores del Demonio a los que llamamos brujos y brujas de modo genérico»[2]. Asimismo, la historia nos permite ver las regularidades que presenta la aplicación de la astrología «en el Oriente remoto, en la Antigüedad clásica, en el Islam, en la Europa medieval, en la renacentista, y aun en nuestra época»[3].

b) El análisis histórico permite o facilita el estudio comparativo de esas minorías. De esta forma, se pueden establecer ciertas afirmaciones que, si bien es cierto que no alcanzan el rango de leyes, no dejan de constituir regularidades de gran interés. Una de éstas es que los actos contra los judíos crecen a medida que aumenta su cantidad o su importancia en la vida social de los países. Una visión comparativa es la que nos permite concluir que «el drama que tuvo lugar en la España de los siglos XV, XVI y XVII es de carácter muy parecido al que ha ocurrido más modernamente en Alemania, o a los que se han desarrollado en otros países de Europa, como Rusia, Polonia y Hungría, cuando el elemento judío llega a alcanzar gran importancia»[4].

Esta misma visión puede aplicarse a situaciones en las que se vieron envueltos grupos concretos de esas minorías. Una actitud ambivalente, por ejemplo, es la que sufren los médicos judíos en la España del siglo XVI

[1] *Véase F. Castilla Urbano, «Metodología en la obra de Julio Caro Baroja», en* Revista Internacional de los Estudios Vascos, *XXXIV, 2 (1989), pp. 273-284 (esp. p. 282).*

[2] *J. Caro Baroja,* Las brujas y su mundo. *Madrid. Alianza, 1979 (1961), p. 108.*

[3] *J. Caro Baroja,* Vidas mágicas e Inquisición. *Madrid. Istmo, 1992 (1967), 2 vols.; II, p. 204.*

[4] *J. Caro Baroja,* Los judíos en la España moderna y contemporánea. *Madrid. Istmo, 1986 (1961), 3 vols.; I, p. 16.*

y la Alemania del siglo XIX; son sospechosos ante el resto de la población, pero a la vez no dejan de solicitarse sus servicios: «Los textos y documentos antijudíos están, pues, llenos de diatribas contra médicos, cirujanos y boticarios de la raza, aunque sean conversos. Pero las cortes, los palacios de los nobles, las villas populosas procuraban tener 'físicos', etc., de la misma. La situación en éste, como en otros muchos aspectos, era en Portugal y España en el siglo XVI muy parecida a la de la Alemania del siglo XIX»[5].

c) El análisis histórico facilita también el establecimiento del posible origen de actitudes, tradiciones y opiniones acerca de las minorías. Siempre que se haga con la debida cautela, la formulación de hipótesis de carácter genético puede iluminar nuestro conocimiento de los hechos de épocas posteriores. La persecución de los judíos españoles a partir del Renacimiento, por ejemplo, puede tener su génesis en épocas anteriores de nuestra historia: «considero, en suma, que todo lo que pasó en España durante los siglos XV, XVI y XVII y parte del XVIII, es en gran medida una herencia de los tiempos visigóticos, una reinterpretación de situaciones que ya ocurrieron entonces»[6].

d) A veces, el análisis diacrónico de un tema puede convertirse en el hilo conductor de la investigación. En el estudio de las brujas es esencial, por ejemplo, ver cómo se ha plasmado en la legislación de cada época la actitud de la sociedad o de los poderes públicos ante las personas acusadas de serlo: «en este libro uno de los temas será el de describir a base de qué experiencias terribles y dolorosas han podido las sociedades europeas extirpar de sus sistemas legales, de sus códigos de justicia, tal sentido mágico de la existencia, la 'magicalidad' misma y la noción de los crímenes de Magia, Hechicería y Brujería»[7].

Una segunda característica de la metodología utilizada por Julio Caro Baroja en sus estudios sobre minorías, la constituye la utilización de métodos antropológicos. Su familiaridad con las investigaciones etnológicas en boga durante los años cincuenta le permite aprovecharse de gran parte de las técnicas utilizadas por los antropólogos funcionalistas, para aplicarlas al análisis de las minorías. Naturalmente, las diferencias existentes entre las sociedades exóticas que, casi en exclusiva, estudiaban los antropólogos británicos, y los grupos europeos estudiados por Caro Baroja, hacen imposible el uso mimético de las técnicas de aquéllos; es necesaria una cierta adaptación de las mismas a las condiciones del nuevo objeto de estudio. Esta tarea será el producto resultante de la mezcla en dosis adecuadas de tradición e innovación en los estudios antropológicos, y en ella brillan con luz propia los estudios sobre minorías a los que nos venimos refiriendo.

[5] *J. Caro Baroja,* ibídem, *II, p. 185.*

[6] *J. Caro Baroja,* ibídem, *I, p. 178. Con anterioridad, había enunciado esta tesis en «El criptojudaísmo en España», en* Razas, pueblos y linajes. *Murcia. Universidad de Murcia, 1990 (1957), p. 153.*

[7] *J. Caro Baroja,* Las brujas y su mundo, *edón. cit., p. 35.*

Una consideración que resulta ser fundamental para modificar las estrategias funcionalistas tradicionales es que las minorías étnicas y culturales estudiadas por Julio Caro Baroja están insertas dentro de sociedades complejas. Al formar parte de estas sociedades, las minorías no pueden ser estudiadas por sí solas, sino en su relación con los grupos mayoritarios dentro de los cuales conviven. Esto significa que será fundamental atender a las posibilidades de integración o marginación que puedan sufrir (por ejemplo, el papel de los «estatutos de sangre»), a sus vínculos con el poder político (sobre todo, en el caso de los judíos, y, en menor proporción, de los moriscos; pero, también el uso de magia y brujería por los poderosos ofrece aspectos interesantes), a sus contactos con otras sociedades con cuyos miembros se identifican (las relaciones de los judíos con el enemigo exterior portugués, francés o inglés, y las de los moriscos con turcos y norteafricanos), la forma de residencia (qué implica la existencia de «juderías» y «morerías»), la creación de la propia identidad (no sólo racial, también la social en el caso de brujas y personalidades mágicas), etc.

Un segundo elemento a considerar cuando se pretende aplicar el análisis funcionalista al estudio de las minorías étnicas y culturales es que, a diferencia de las sociedades más frecuentemente estudiadas por los antropólogos de esta tendencia, existe una importante documentación sobre la historia de estos grupos y la de las sociedades en que se desenvuelven. La consecuencia a sacar de este hecho es que resultaría empobrecedor centrarse únicamente en el funcionamiento de esa población en el presente y renunciar a conocer cómo se ha ido desarrollando a lo largo de períodos más o menos considerables de tiempo. Por tanto, hay que dejar de lado las prevenciones de algunas figuras funcionalistas, como Malinowski, contra la historia conjetural. Éstas tienen sentido cuando no existen datos del pasado de la sociedad estudiada, y se tiende a sustituirlos por especulaciones sin base. Pero cuando se trata de investigar sobre poblaciones europeas, la abundancia de fuentes que ofrecen información acerca de las mismas permite averiguar el proceso histórico por el que se ha llegado a una situación determinada con bastante exactitud. Esto significa que no sólo no se está cayendo en la historia conjetural, sino que se están aportando importantes elementos para una mejor comprensión de la sociedad analizada.

Muchos de los problemas a los que Caro Baroja se ve obligado a prestar atención en sus estudios sobre minorías no tiene posibilidad de tratarlos el antropólogo que estudia una pequeña población aislada. Por supuesto, también se produce la situación inversa: hay ciertos análisis que son obligados en el estudio funcionalista tradicional, y que, por el contrario, no ofrecen interés alguno en el caso de las minorías. Pero no se trata de señalar qué autor debe hacer frente a la mayor dificultad, sino de subrayar



las características peculiares que el estudio funcionalista de los grupos sociales europeos lleva implícito. En el esfuerzo por llevar a cabo esa adaptación no sólo le corresponde a Caro Baroja una parte importante, sino que también desempeña un papel de vanguardia desde el punto de vista temporal.

Para mejor evaluar la innovación que supone el estudio funcional de grupos europeos y el énfasis en la atención que dentro del mismo se debe dar a la historia, basta recordar que ideas similares a las que Caro Baroja empieza a llevar a la práctica desde la segunda mitad de la década de los cincuenta, habían sido formuladas de forma teórica por Evans Pritchard a comienzos de esa misma década. En su conferencia de 1950 sobre «Antropología social: pasado y presente», postula el autor británico la necesidad de extender la investigación histórica a los estudios funcionalistas que se venían haciendo en su época, máxime cuando se estaban empezando a estudiar

> comunidades que, si bien todavía de estructura simple, están encerradas en, y forman parte de, grandes sociedades históricas, como es el caso de las comunidades rurales de Irlanda o de la India, de las tribus árabes beduinas o de las minorías étnicas en América y en otras partes del mundo[8].

Esta conferencia y la actitud que manifiesta hacia la historia por parte de Evans Pritchard es tanto más importante cuanto que en ella no sólo aparece formulada una propuesta teórica similar a la que Caro Baroja defenderá y llevará a la práctica con posterioridad, sino que también parece encontrarse en la misma el nombre de la subdisciplina bajo la que el autor de *Los Baroja* situará en el futuro el trabajo que realiza: la historia social. Como afirma el propio Evans Pritchard, los problemas del historiador y los del antropólogo se diferencian más que por aspectos básicos, por el énfasis que cada uno de ellos pone en condiciones sincrónicas o diacrónicas. Desde este punto de vista, la historia social es la disciplina que englobaría el trabajo de un antropólogo ocupado en el desarrollo histórico de una sociedad:

> Cuando el historiador fija su atención exclusivamente en una cultura particular y en un período determinado y limitado de su historia, produce lo que podríamos llamar una monografía etnográfica (*La Cultura del Renacimiento,* de Burckhardt, es un ejemplo sorprendente). Cuando, por otra parte, un antropólogo social escribe acerca del desarrollo en el tiempo de una sociedad, escribe un libro de historia, distinto, es verdad, de la historia narrativa y política corriente, pero en lo esencial el mismo que redactaría un historiador social. A falta de otro, puedo citar como ejemplo mi propio libro *The Sanusi of Cyrenaica*[9].

II. La aplicación del método

La práctica del estudio histórico-antropológico de las minorías étnicas y culturales constituye no sólo una importante innovación en el panorama

[8] *E. E. Evans Pritchard,* Ensayos de antropología social. *Madrid. Siglo XXI, 1978, pp. 4-23. Cita en p. 14. Sobre la influencia de este autor en las biografías históricas de Julio Caro Baroja, véase F. Castilla Urbano, «Sobre la 'Nueva Historia': autobiografía, biografía e historias de vida en la obra de Julio Caro Baroja», en* Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos, 4-5 *(marzo-octubre de 1993), pp. 163-192.*

[9] *E. E. Evans Pritchard,* ibídem, *pp. 17-18.*

español de la época, sino que enlaza directamente con las ideas más renovadoras que se estaban produciendo en el campo de la antropología fuera de nuestro país. Estos méritos son atribuibles a Julio Caro Baroja, y su enunciación en forma de ideas más o menos elaboradas puede remontarse al año 1955.

En un artículo publicado en ese año, «La investigación histórica y los métodos de la etnología (morfología y funcionalismo)», Caro Baroja propone sustituir el análisis morfológico que venía imperando en la investigación histórica por el funcional. Se basaba para ello en las insuficiencias que el primero venía presentando cuando se aplicaba a la historia; algunas de las más importantes serían:

a) La esquematicidad y falta de precisión con que los historiadores solían aplicar el método morfológico. De esta forma se forzaba la caracterización de los hechos, estableciéndose «homologías» donde apenas se podían señalar analogías superficiales o ajenas al dominio histórico. Algunas de estas homologías encuentran su ámbito de aplicación más generalizador en el lenguaje. Caro Baroja cita entre las más frecuentes el uso de términos característicos de la historia europea (capitalismo, republicanismo, etc.) o de la historia de sociedades particulares (por ejemplo, el totemismo), para designar fenómenos de culturas antiguas o lejanas. También se comete este error cuando se equipara lo que en épocas y lenguas diversas recibe un mismo nombre (por ejemplo, la hechicería a la que alude un texto del siglo XVI y un tratado de historia de las religiones actual).

b) El método morfológico implica el uso generalizado del método comparativo. Pero se ha llegado a exagerar de tal forma su aplicación que se desprecia lo que no es susceptible de ser relacionado.

c) El método morfológico, influido en exceso por una concepción evolutiva de la investigación, se ha interesado de forma exagerada por los orígenes de lo que estudia (el lenguaje, la religión, la técnica, etc.). Estas cuestiones carecen de una solución que pueda extenderse más allá de la mera conjetura; en consecuencia, parece más acertado dirigir la investigación histórica hacia ámbitos en los que sea factible obtener resultados más satisfactorios[10].

Julio Caro Baroja estima que se podría conseguir una auténtica revolución en la historia si se aplicaran a la misma las técnicas funcionalistas y estructurales de las que venían haciendo uso los etnólogos. Esta labor está lejos de ser una tarea especulativa, como la que llevaron a cabo los que pretendían reconstruir la historia de las sociedades primitivas sin poseer datos suficientes para ello; más bien trata de aprovechar los documentos que existen acerca de numerosas sociedades para explicar su funcionamiento en distintos momentos del pasado. De esta forma, la observación participante del antropólogo entre los grupos que estudia cede el paso a

[10] *J. Caro Baroja, «La investigación histórica y los métodos de la etnología (morfología y funcionalismo)», en* Revista de Estudios Políticos, *80 (1955), pp. 61-82. Reproducido en* Razas, pueblos y linajes, *edón. cit., pp. 17-37. Para lo anterior, pp. 27-29.*



un análisis pormenorizado de las diversas fuentes que proporcionan información sobre la sociedad pretérita. El resultado de esta acción es la historia social a la que aludirá con posterioridad Julio Caro Baroja.

La historia social resulta ser, pues, una antropología de sociedades lejanas en el tiempo en lugar de una antropología de sociedades que nos son contemporáneas. Sin embargo, esta diferencia no sólo dista de ser esencial, sino que aparece el complemento perfecto para el estudio antropológico de las sociedades con historia. Prestar atención al funcionamiento de un grupo determinado sin recurrir a la historia de la que es producto puede ser una acción inevitable cuando el estudio sobre el terreno se desarrolla durante un corto período de tiempo, cuando no existen fuentes escritas acerca de su pasado, o cuando la tradición que ampara esa sociedad posee un carácter mítico inconfundible. La historia de un grupo semejante sería por fuerza conjetural. Malinowski tenía razón cuando criticaba este tipo de construcción histórica. Pero actuar de igual forma con sociedades cuyo pasado es cognoscible gracias a documentos que poseen siglos de antigüedad, equivale a dar por supuesto de antemano la ineficacia de unas aportaciones que pueden ser sumamente valiosas[11]. En el estudio diacrónico de las sociedades, la historia social ofrece las mismas garantías científicas que la antropología social al ocuparse de su análisis sincrónico.

Aunque el transcurso del tiempo ha venido a demostrar que el análisis diacrónico puede efectuarse en sociedades que con anterioridad parecían negar esta posibilidad, no cabe duda que esta división en la aplicación del método funcionalista conduce también a una diferenciación del objeto estudiado. El objeto preferente de la historia social son las sociedades y grupos europeos sobre los que se posee abundante documentación histórica; la antropología social, por el contrario, investigaría sobre sociedades extraeuropeas, de las que hasta hace muy poco se consideraba que no existían testimonios históricos fiables o suficientes. Otra forma de expresar las semejanzas y las diferencias entre ambas disciplinas, es considerar que la historia social es una antropología social cuyo centro de interés está constituido por sociedades complejas o por grupos insertos dentro de éstas.

Estas preocupaciones metodológicas, cuya coincidencia con las expresadas por Evans Pritchard es obvia, se repiten constantemente en los textos que Caro Baroja escribe sobre minorías étnicas y culturales. En el prólogo a la primera edición de *Los moriscos del reino de Granada*, obra que lleva el significativo subtítulo de «Ensayo de Historia Social», se inscribe el contenido que sigue dentro de la denominada historia descriptiva. A diferencia de los historiadores que se imponen como tarea juzgar sobre lo que ha ocurrido en el pasado, aquélla pretende describir. Sin embargo, existen muchas formas de historia descriptiva, como las que se articulan en torno a deter-

11 J. Caro Baroja, ibídem, p. 34: *«cuando el investigador tiene a su alcance observaciones fidedignas reunidas por otros, datos sobre las generaciones que vivieron antes en el país que estudia, no hay razón para no utilizarlos».*

minadas formas artísticas o escuelas filosóficas, que no cumplen las condiciones exigibles para un estudio de historia social. La mera descripción no basta; lo que caracteriza a los historiadores sociales es que pretenden «describir una serie de hechos ocurridos en tiempo no muy largo y espacio reducido, siendo los protagonistas más comunidades que individuos»[12].

Si se distingue entre la organización social como relaciones entre elementos que constituyen la sociedad, y la estructura social, como posición de los individuos y grupos dentro de ese sistema de relaciones, el historiador social se ocupa de lo segundo. En el caso concreto de la obra que nos ocupa, lo que esto quiere decir es que no basta con describir el sistema familiar, las formas de asociación, los oficios, la indumentaria o los mismos cultos que practicaban los moriscos cada uno por sí, independientes de los rasgos equivalentes que poseía la sociedad formada por los cristianos viejos: «lo que hay que ver es qué significan en conjunto, cómo se articulan entre sí, qué configuración general dan a la sociedad mixta morisco-cristiana y qué conflictos y tensiones producen». En definitiva, el objetivo no es ocuparse de monumentos o de grandes figuras, sino que posee a la vez carácter histórico y antropológico: ver cómo se desenvuelve a lo largo del tiempo la vida de varias generaciones de moriscos «observadas en plena función»[13], y en relación a la sociedad cristiana dentro de la que conviven.

El método característico de la historia social resulta ser, por tanto, el mismo que practican numerosos antropólogos cuando se ocupan de sociedades con historia. De hecho, se puede decir que lo que comienza a hacer Julio Caro Baroja en *Los moriscos del reino de Granada* es adaptar las técnicas de la antropología a un estudio de carácter histórico. Este programa teórico se ve profundizado con posterioridad. La influencia de los métodos antropológicos sobre la historia social se manifiesta abiertamente en *Las brujas y su mundo:* «Éste es un libro histórico en esencia. Pero, aparte de contener algunos capítulos finales con datos relativos a personas y comunidades actuales, se ha nutrido de las experiencias de los antropólogos modernos»[14]. La aplicación de esas experiencias al estudio del mundo de las brujas desemboca en la reivindicación de un método que el propio autor no duda en considerar estructuralismo o funcionalismo histórico:

> Al dar a mi libro el título que le he dado, he procurado subrayar mi interés por este problema *estructural* por no decir *funcional*, ya que la primera palabra parece estar ahora más en boga que la segunda y ya que también los llamados funcionalistas en el campo de la Antropología han simpatizado poco a los que estudiamos temas como éste desde un punto de vista que llamarían de anticuario, no sin cierto desdén. Creo, sin embargo, que hoy día estamos en situación de hablar de algo que podría llamarse «estructuralismo» o «funcionalismo» histórico[15].

[12] *J. Caro Baroja,* Los moriscos del reino de Granada. *Madrid. Istmo. 1985 (1957), p. 33.*

[13] *J. Caro Baroja,* ibídem, *p. 34.*

[14] *J. Caro Baroja,* Las brujas y su mundo, *edón. cit., p. 11.*

[15] *J. Caro Baroja,* ibídem, *pp. 12-13.*



La equiparación entre estructuralismo y funcionalismo no es un matiz carente de interés, sino todo lo contrario. La importancia de la estructura como aquello que tanto el historiador social como el antropólogo social son capaces de poner de manifiesto, aparece ya en la conferencia de Evans Pritchard de 1950[16], y se conforma en otra posterior de 1961, dedicada exclusivamente al tema de «Antropología e historia»:

Excepto en unas pocas y muy remotas partes del mundo, no hay sociedades primitivas que no hayan sufrido grandes cambios. Nuevos sistemas sociales han aparecido, y es precisamente con relación a cambios históricos de esa naturaleza como han sido definidos los términos «sociedad», «estructura» y «función». Además, yo diría que un término como «estructura» solamente puede tener pleno sentido cuando es utilizado como expresión histórica para designar un conjunto de relaciones que se sabe han existido durante un considerable período de tiempo[17].

También en la introducción a *Los judíos en la España moderna y contemporánea* se reconoce que se trata de «un libro de Historia social», y se alude al «estructuralismo histórico» como método que se ha intentado aplicar en el libro. Asimismo, se detalla el significado concreto que ha de otorgarse a dicha expresión:

En otra parte he defendido la utilidad de un método antropológico que podría llamarse *estructuralismo histórico*. Este libro es un intento de aplicación de método tal, que parte de la base de considerar a los pueblos como entidades primordiales en toda investigación antropológica, reaccionando contra ciertas corrientes actuales que son hostiles a los métodos historicistas y que achican también los campos de observación en el espacio de una manera mísera, hasta reducir las investigaciones a problemas de campanario[18].

En *Vidas mágicas e Inquisición* vuelve a insistirse sobre la utilidad de mezclar algunas características de los estudios históricos y de los etnológicos cuando se afronta el análisis de temas tan peculiares como los que forman ese libro. La historia por sí sola, al menos tal y como es entendida de manera tradicional, no es suficiente para lograr una aproximación satisfactoria. De otro lado, la antropología de los pueblos exóticos tampoco sirve para estudiar casos europeos; necesita ser adaptada a su objeto de estudio: «el estudio de la antropología general da poco instrumental al que se preocupa de temas europeos que rocen con cuestiones antropológicas, como son las que se refieren precisamente a las 'mentalidades mágicas'». Una investigación de esas características se puede considerar incluida dentro de la «Historia social y de lo que ahora se llama Etnohistoria o Historia con un matiz etnológico»[19].

Por último, el mismo código interpretativo sale a la luz en *Inquisición, brujería y criptojudaísmo*. De nuevo se distingue entre diferentes tipos de historia y se opta por aquella que muestra características similares a las que aparecen en el estudio de los antropólogos funcionalistas y estructuralistas:

[16] *E. E. Evans Pritchard,* op. cit., *p. 16: «El historiador, o en cualquier caso el historiador social, o quizás el historiador económico en particular, pretenden, creo yo, conocer, aquello que he denominado sociológicamente inteligible. ...Igualmente, la antropología social descubre en una sociedad nativa lo que un nativo no puede explicarle y lo que un lego no puede percibir por muy versado que sea en la cultura de esa sociedad: su estructura básica».*

[17] *Está incluida también en la obra citada anteriormente, pp. 44-67. Cita en p. 55.*

[18] *J. Caro Baroja,* Los judíos en la España moderna y contemporánea, *edón. cit., I, pp. 19-20.*

[19] *J. Caro Baroja,* Vidas mágicas e Inquisición, *edón. cit., I, p. 19.*

Otros «historiadores», en fin, prefieren *describir* la sociedad de la manera más organizada que esté a su alcance. En los últimos tiempos he procurado ser uno de tales historiadores descriptivos. Las razones que he tenido para llegar a esta posición son varias. Pero he de considerar por encima de todas ellas el influjo que han ejercido sobre mí las obras de los antropólogos llamados funcionalistas y, en general, las investigaciones sobre estructuras sociales propias de pueblos de distintas razas y de culturas también muy distintas entre sí, que he ido leyendo año tras año, en mis horas de antropólogo[20].

Una vez que hemos comprobado la existencia de un método peculiar y que éste ha sido aplicado repetidas veces, cabría preguntarse: ¿cuáles son sus consecuencias?

III. Características del estudio de minorías culturales

Los efectos que provoca el análisis histórico-antropológico de las minorías son múltiples. Sin embargo, de cara a destacar lo que diferencia el estudio tradicional de aquéllas del que lleva a cabo Julio Caro Baroja, quisiera señalar como más importantes el particularismo de su presentación, la sensación de continuidad dentro del cambio que transmiten, la subordinación a arquetipos de los personajes estudiados, y la interiorización del conflicto resultante.

Aludir al particularismo para definir una característica de los estudios sobre minorías de Julio Caro Baroja exige al menos una aclaración. Cuando se habla en antropología de particularismo éste suele tener una connotación negativa; su consecuencia directa es la acumulación de elementos presentados al mismo nivel. El particularismo antropológico encuentra su punto de apoyo en la ausencia de una teoría que proporcione sentido a los datos.

Resulta evidente que este particularismo no es el que queremos destacar en el caso que nos ocupa, puesto que disponemos de una teoría y los datos de los que se sirve ésta no revelan uniformidad, sino variación. El particularismo al que aludimos consiste más bien en la utilización exhaustiva de casos concretos para apoyar lo que se afirma. Los datos no sólo sirven para confirmar, sino que también especifican la situación que vienen a validar. Dicho de otro modo, a fuerza de particularizar, contextualizan: definen con precisión el lugar de los hechos, el estado social reinante en ese momento, el espíritu con el que fueron interpretados por sus contemporáneos y la significación que se les dio en medio de un cúmulo de circunstancias siempre cambiantes.

Este particularismo sería imposible de desarrollar sin un trabajo de investigación que reúne la consulta de archivos, algo tradicional de los historiadores, con la fijación en el detalle que revelan los documentos consulta-

[20] *J. Caro Baroja,* Inquisición, brujería y criptojudaísmo. *Barcelona. Ariel, 1974 (1970), pp. 15-16.*



dos, actividad más propia de un analista de realidades sociales. Ya hemos visto que ninguna de las dos facetas le es ajena a Julio Caro Baroja, pero la precisión con que funde ambas y los materiales que utiliza en sus investigaciones le sitúan en una posición especial. Maneja una cantidad de documentos digna de los más concienzudos eruditos pero no es un mero publicista como suelen serlo la mayor parte de éstos. Está perfectamente familiarizado con los documentos literarios y recurre a los mismos para obtener informaciones precisas de costumbres, opiniones y creencias propias de la época a la que pertenecen; sin embargo, es crítico con la idea de establecer la historia de un período determinado únicamente a partir de los datos que proporcionan este tipo de textos u otros escogidos unilateralmente[21]. Las fuentes en las que se basa son primarias (archivos, actas inquisitoriales, etc.), pero su presentación rebasa la mera reproducción de las mismas. Elude este peligro, estableciendo relaciones entre datos de diferente procedencia; con ello dota a sus trabajos de categoría analítica.

El particularismo de Caro Baroja es también una forma de precaverse contra las grandes teorías. En ocasiones en que una generalización excesiva amenaza con desvirtuar el alcance de cualquier investigación, el recurso a los datos puede evitar la esquematización del pasado. Una perspectiva más concreta matiza el alcance real de esas teorías de grandes pretensiones. Reducir su validez a una época o a un área determinada contribuye a aumentar su credibilidad más que si son los hechos los que se ven obligados a racionalizarse en extremo para que tengan cabida en su interior:

> Nadie puede sacar de una serie de averiguaciones acerca de la Magia en una sociedad compleja, como lo era la del siglo XVI, una sola teoría general, sino un juego de ellas, una diversidad grande de pareceres y unas aplicaciones variadísimas. El que diga que a este respecto el español era así, el italiano asá y el inglés de otra manera, es un generalizador al que no hay que creer: ni más ni menos. En otro orden han de producir grandes reservas los autores que hablan de temas especiales como de la Magia entre los indios o persas, creyendo que también pueden darnos nociones generales y profundas acerca de la Magia en los pueblos primitivos, en las sociedades prehistóricas, etc.[22].

Se han de evitar las afirmaciones de largo alcance sobre las minorías. Moriscos, judíos o brujas son muy diferentes a lo largo de los siglos, lo suficiente como para que se renuncie a hacer declaraciones generales sobre su carácter; pero, a la vez, se mantiene una identidad basada en la confrontación con el exterior. La presentación detallada de los datos y la constante apelación a éstos pueden encubrir en ocasiones la tesis a la que sirven. Sin embargo, esta dificultad se ve compensada por el mensaje que acaban transmitiendo: la vida de los moriscos, los judíos, las brujas o los criptojudíos sólo tiene sentido si se ve dentro del espacio que configura la sociedad que los alberga. En ésta, minorías y mayorías, humildes y gran-

[21] *J. Caro Baroja,* Los judíos en la España moderna y contemporánea, *edón. cit., II, pp. 265-266: «la literatura, por muy realista que pretenda ser, da una imagen estilizada de la vida y una visión ideal, esquemática y seleccionada de los problemas de cada época. No he de decir que esta visión deje de ser valiosa. Pero sí que no es la visión completa que el historiador, y más que él, el sociólogo, deben pretender alcanzar y que tampoco se obtendría haciendo caso tan sólo de los textos jurídicos».*

[22] *J. Caro Baroja,* Vidas mágicas e Inquisición, *edón. cit., I, p. 60.*

des, perseguidos y perseguidores, se desenvuelven en los cargos, las influencias y las actitudes más variadas en función de la época, la clase social y el lugar al que pertenecen. Cambian las personas que componen esas minorías, dejan de tener validez algunas ideas que las identificaban, se transforman los actos que se les imputan, evolucionan las leyes que las castigan, pero se mantiene la sensación de continuidad que las rodea. Los estudios de Caro Baroja alertan contra la existencia de esencias indelebles en cualquier minoría. Sin embargo, vinculan a la condición histórica de cualquier grupo étnico o cultural una serie de características que conforman su identidad diferenciadora en cada momento. En suma, lo que transmiten estos estudios sobre minorías es la presencia continua de una identidad sometida a opresión; a la par, tanto la forma de ser como la manera en que son oprimidas esas minorías se transforma constantemente.

Podemos ilustrarlo con un ejemplo: las brujas poseen una identidad bien definida en relación a la mayoría dentro de la que se desenvuelven. Sin embargo, en su desarrollo histórico esta identidad no posee caracteres fijos, sino que éstos varían en función de cómo evolucionan las propiedades con las que identifica a las brujas esa sociedad mayoritaria. Incluso para una sociedad como la española, es posible definir en cada momento histórico en qué consiste ser bruja, pero nada autoriza a pensar que esos rasgos son los mismos que identificaron a las brujas del pasado o a las de la época siguiente.

Las identidades étnicas y culturales de las minorías son, en definitiva, históricas en la misma medida que relacionales. Son históricas porque evolucionan según transcurre el tiempo; son relacionales porque se establecen en relación a la identidad, también cambiante, de la sociedad que las alberga.

El cometido del estudio histórico funcional será definir la identidad de cada minoría dentro de una estructura histórica determinada. Esas identidades no se establecen en el vacío, sino que se crean respondiendo tanto a situaciones reales como a elementos imaginarios. Se constituyen de esta forma los arquetipos; aunque no resulta fácil dar una definición precisa de este concepto, podemos aproximarnos al mismo con la idea de que un arquetipo es un modelo o tipo ideal. Sin embargo, debemos precisar más el uso que Caro Baroja hace del mismo para diferenciarlo del concepto homónimo weberiano[23].

Los comportamientos de los individuos no suelen ser ajenos a determinados mitos o personajes cuya fama les precede. En virtud de sus pensamientos, conductas y creencias, sus vidas se ajustan a las de esos hombres que se comportaron en el pasado como ellos lo hacen ahora o como se cree que lo hacen. El arquetipo funciona, en este sentido, *casi* como una idea platónica[24]: bajo la unidad ideal del mismo se sitúa la diversidad real que

[23] *M. Weber,* Sobre la teoría de las ciencias sociales. *Barcelona. Península, 1977, p. 60 y ss.*

[24] *J. Caro Baroja,* Vidas mágicas e Inquisición, *edón. cit., I, p. 58.*

representan los hechos de los hombres concretos. A pesar de la diversidad de tipos que engloban las sociedades complejas, se pueden agrupar las vidas de sus miembros para observar, salvo excepciones, comportamientos y actitudes que parecen seguir un modelo previo; ese modelo al que se adaptan las personas para vivir es el arquetipo:

> Los arquetipos actúan hasta el momento en que hay un hombre crítico: la Literatura, la Teología y el Derecho contribuyen a que en determinados momentos su fuerza sea mayor sobre la sociedad y el individuo. En la sociedad, moros, judíos y cristianos actúan con arreglo a ello. Dentro de cada sector las mujeres jóvenes, las viejas, los hombres cultos y los iletrados, se comportan de formas diferentes y variables, pero de acuerdo con una especie de «plan» o de «esquema» que se repite muchas veces, que no deja lugar a dudas, que se encuentra reflejado en textos de diversa índole y que presenta dimensiones muy varias[25].

El arquetipo no afecta sólo al orden cotidiano, sino que también se impone, y acaso con más fuerza, en el terreno de lo legendario y lo sobrenatural. Afecta a las acciones del judaizante tanto como a los extraordinarios viajes aéreos del Doctor Torralba; se extiende también al infeliz morisco y al soldado «hechizado» Jerónimo de Pasamonte; se continúa en las diarias actuaciones de celestinas y astrólogas en igual medida que en la soberbia de un escultor como Rodrigo Alemán. Tanto lo que es habitual por estar repetido en la vida de multitud de personas como lo que aparece rodeado de excepcionalidad en la vida de éstas, encuentra su antecedente en algún arquetipo.

El peso de la tradición puede llegar a dominar a aquellos que hubieran preferido pasar inadvertidos. Es el caso de las acusaciones periódicamente renovadas de maltrato a imágenes de la Virgen o de Cristo por parte de los judíos. Muy posiblemente la mayor parte de acusaciones de esta índole fueran meras calumnias alimentadas por una creencia popular de siglos, pero como en ocasiones la Inquisición persiguió a locos y perturbados afectados por una situación de hostilidad ambiental y continuo secreto en su vida privada, bastaba que algunos de ellos llevaran a cabo estos actos para que el arquetipo se viera confirmado sobre la totalidad del grupo[26]. Sin embargo, no siempre el anonimato es deseado; hay personalidades que se aprovechan del arquetipo para sobrevivir en condiciones más ventajosas. Es lo que ocurre con Antonio Rodríguez y su utilización de la leyenda del judío errante en beneficio propio. En estos casos, la tradición existente condiciona la vida del individuo hasta llegar a moldear su personalidad. El arquetipo muestra entonces a la perfección la lógica de su funcionamiento «el mito es anterior a su 'encarnación' en un ser viviente y luego perdura vinculado a él»[27].

El concepto de arquetipo abre el camino a otra de las características del estudio de minorías por parte de Julio Caro Baroja. Se puede denomi-

[25] *J. Caro Baroja*, ibídem, *I, p. 69.*

[26] *J. Caro Baroja*, Los judíos en la España moderna y contemporánea, *edón. cit., II, pp. 455-456: «hay que distinguir entre lo que es estrictamente la ortodoxia judía y lo que puede atribuirse a tales o cuales judíos en este punto, pues las acusaciones de haber realizado actos, como el que dio motivo a la fundación del convento del Santo Cristo de la Paciencia [azotar imágenes de Cristo], se repiten una y otra vez y puede aceptarse que son puras calumnias, pero no hay por qué desechar por completo la hipótesis de que pueden, a veces, haber sucedido entre personas con una concepción negativa de la religión cristiana, paralela a la de los anarquistas que, en tiempos de revolución, han mutilado imágenes piadosas, arrancándoles los ojos, o a la de los moriscos, que, en el momento de su guerra, realizaron actos parecidos». Sobre la cordura de algunos perseguidos por la Inquisición:* ibídem, *II, p. 475.*

[27] *J. Caro Baroja,* Vidas mágicas e Inquisición, *edón. cit., I, p. 239. Sobre Antonio Rodríguez y el arquetipo del judío errante,* ibídem, *I, p. 385 y ss.*

nar la interiorización del conflicto, y consiste en una visión más amplia, por detallada, del papel de éste dentro de la sociedad. Se trataría de lo siguiente: los estudios sobre el conflicto social suelen analizar éste en términos de relaciones de dominio entre una minoría y la mayoría dentro de la que se inserta. A veces esta minorías son sojuzgadas por la mayoría y, en otras ocasiones, son las dominadoras. El conflicto se reduce de esta forma a su vertiente colectiva y de poder, ignorando las múltiples relaciones que los individuos mantienen de hecho dentro de la estructura social.

Julio Caro Baroja tiene presente en sus estudios sobre minorías esta forma de interpretar el conflicto social; pecaría de ingenuo si dejara de lado, por ejemplo, el papel desempeñado por la Inquisición como instrumento de poder del que se sirve la mayoría (o los grupos que gobiernan ésta) para perseguir las desviaciones ideológicas de moriscos, brujas o judíos. Sin embargo, el poder del aparato inquisitorial se manifiesta de muy diversa forma según las épocas, los delitos y las personas con las que se ponga en relación, y, junto a este aspecto fundamental, cabe analizar también otras funciones que cumple la Inquisición y que desde el punto de vista de algunos grupos concretos o de la mayoría de la población pueden tener tanta o más importancia que su papel coactivo. Sin ánimo de agotar el inventario, podemos recordar en este sentido el papel del espectáculo desempeñado por los autos de fe[28], la objetividad del Santo Oficio al juzgar algunos delitos[29], su utilización por parte de los propios conversos[30], y la idea que de sí mismos poseen los inquisidores[31].

[28] *Esta función se vio devaluada con el advenimiento de los Borbones, cuya sensibilidad era mucho más cercana a la nuestra* (Los judíos en la España moderna y contemporánea, *edón. cit., III, p. 28), pero durante el reinado de los Austrias, «los autos de fe y aun las quemas subsiguientes se equiparaban a ciertos festejos públicos... y hombres, mujeres y niños asistían con avidez malsana no sólo al suplicio, sino también a los preliminares de éste»* (ibídem, *I, p. 344). Sin embargo, el gozo ante la ejecución de las sentencias no era incompatible con el establecimiento de vínculos de cualquier clase con los castigados. (Véase* Inquisición, brujería y criptojudaísmo, *edón. cit., p. 72.)*

[29] *La Inquisición no se dejó arrastrar por la opinión pública y, con frecuencia, demostró más benignidad que ésta al juzgar las actividades de brujas y hechiceras* (Vidas mágicas e Inquisición, *edón. cit., II, p. 65), e incluso de judaizantes: «el Santo Oficio casi siempre procedió con* rigurosa objetividad, *es decir, que no se dejó llevar por la opinión popular, sino que juzgó a hombres y mujeres castigándolos con mayor o menor severidad, a base de hechos comprobados, y que a aquellos a los que no pudo demostrarles que habían judaizado los dejó libres, si alguna vez estuvieron en entredicho»* (Inquisición, brujería y criptojudaísmo, *edón. cit., p. 57).*

[30] *J. Caro Baroja,* Los judíos en la España moderna y contemporánea, *edón. cit., II, p. 25: «Carlos I y Felipe II, sobre todo, desconfían de la nobleza alta y prefieren como colaboradores a hombres modestos, hidalgos, villanos o conversos, cada cual según su especialidad. Entre éstos se desarrollan fuertes odios y rivalidades, para regular los cuales la Inquisición fue un adecuado instrumento que hubo quienes pretendieron inutilizar siempre, aunque en vano».*

[31] *Los inquisidores de todas las épocas fueron especialmente combativos en lo que respecta a los honores y preeminencias que les eran debidos (J. Caro Baroja,* El señor inquisidor y otras vidas por oficio. *Madrid. Alianza, 1970 (1968), p. 29), y uno de sus mayores defectos fue el de «pretender defender, ante todo y por encima de todo, la* autoridad *del tribunal»* (ibídem, *p. 43).*

Una importante ventaja que proporciona el análisis diacrónico de las minorías es que permite mostrar que el conflicto no es un elemento aislado ni extraño dentro de la vida de las sociedades. Los conflictos no surgen, se resuelven y se olvidan en un momento concreto de la historia, sino que con frecuencia perduran a lo largo de la misma, aunque adopten formas cambiantes. La existencia de los mismos durante amplios períodos históricos, viene a demostrar que hechos tales como la persecución, la tortura, el sometimiento, la muerte, etc., no son algo extraordinario en cualquier sociedad, sino que le son inherentes[32].

Un estudio de carácter histórico como el que lleva a cabo Julio Caro Baroja está mejor capacitado para mostrar las formas cambiantes que adoptan los conflictos durante períodos de tiempo dilatados. Pero, además, se da la circunstancia de que la persistencia de conflictos dentro de las sociedades no afecta a todos sus miembros por igual. Para los integrantes de las minorías, por hablar del campo que nos ocupa, el conflicto no sólo no es algo extraordinario, sino que es una parte de su experiencia vital que encaja perfectamente en la vida social. De hecho, entre los judíos de las generaciones coetáneas o inmediatamente posteriores al decreto de expulsión, esta falta de experiencia resultó fatal para su supervivencia[33].

En consecuencia, es fundamental conocer no sólo cómo considera la maquinaria coactiva del Estado a esos moriscos, brujas o judíos en distintos momentos de la historia, sino también qué noción tienen de sí mismos y de sus perseguidores esas minorías, y cómo reaccionan ante las distintas alternativas que se les ofrecen. A responder a estas cuestiones dedica muchas páginas Julio Caro Baroja; de ellas se puede concluir que se inclina claramente a favor del estudio de situaciones concretas y en contra de las generalizaciones abusivas. El conflicto que afecta a una minoría cualquiera es sin duda algo colectivo, pero los individuos que integran aquélla interiorizan ese conflicto de las formas más variadas. Son múltiples las respuestas que se dan, máxime en sociedades que, como la española de los siglos XVI y XVII, poseen una enorme complejidad en su sistema social y de creencias[34].

Para concluir, se debe subrayar la modernidad que caracteriza a los estudios sobre minorías de Julio Caro Baroja. Son muchos y muy prestigiosos los antropólogos e historiadores que desde hace años vienen postulando tanto en el plano teórico como en la práctica, un acercamiento entre sus disciplinas. Las propuestas integradoras de Evans Pritchard, lejos de ser pasto del olvido, han fertilizado y han dado lugar a nuevas aproximaciones. Lo que en aquel autor era un programa iniciático se ha convertido en una realidad. Hoy en día sería difícil clasificar dentro de la historia o de la antropología algunas obras como *Montaillou* de Emmanuel Le Roy Ladu-

[32] *Éste es el sentido que J. Davis, «La antropología del sufrimiento»,* Revista de Occidente, *137 (1992), pp. 7- 28, considera que debe asumir la antropología en el futuro.*

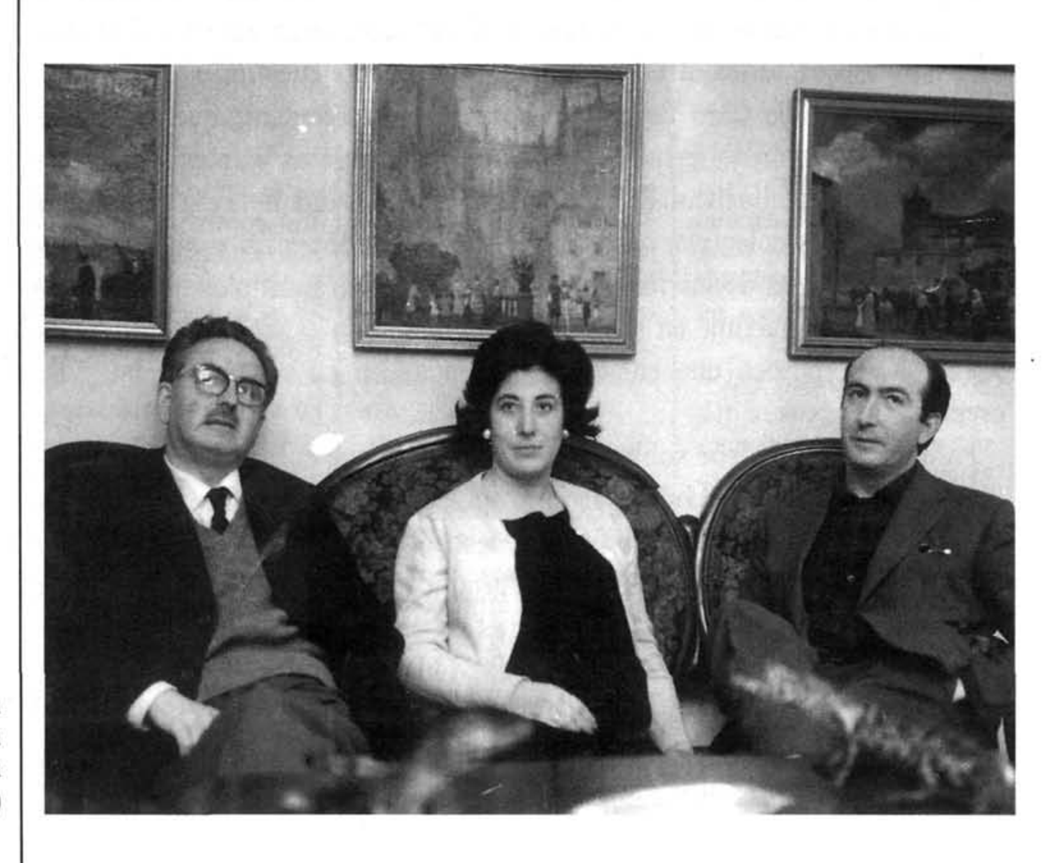
[33] *J. Caro Baroja,* Los judíos en la España moderna y contemporánea, *edón. cit., I, pp. 453-4545: «los judaizantes condenados aún en las tres primeras décadas del siglo XVI demuestran una inadaptación o incomprensión individual constante hacia el régimen de fuerza que supone el Santo Oficio, que les hace comportarse, a veces, de modo más imprudente y distinto a como se comportaron sus descendientes. Critican a la Inquisición en público, defienden la libertad de conciencia, ironizan o judaizan sin recato y pagan una y otra vez de modo caro su inadaptación».*

[34] *Para los judíos, por ejemplo, Julio Caro Baroja* (Los judíos en la España moderna y contemporánea, *edón. cit., II, pp. 365-366) señala cómo «el concepto de 'neo-cristianismo' dio lugar a situaciones contrarias unas a otras: no se ajusta el comportamiento de los individuos que pertenecen a la comunidad a una regla general, ni mucho menos. Unos son obispos, alcaides y corregidores; otros, pobres indigentes. Unos terminan como fieles católicos; otros, como mártires de la ley vieja. Unos defienden los intereses de España; otros, contrabandean y espían».*

rie, *Rebeldes primitivos* de Eric J. Hobsbawm, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento* de Mijaíl Bajtin, etc. La causa no es sólo que las dos disciplinas hayan encontrado un nutrido grupo de practicantes que se identifican con ambas en igual medida, ni que estos seguidores encuentren sugerentes las propuestas sintetizadoras; lo que ocurre es que son los mismos géneros los que cada vez se confunden más, hasta el punto de que se anulan las barreras que en tiempos marcaron sus límites con nitidez[35]. No está de más recordar que en esta mezcla que se presenta con todos los atributos de la novedad navegan por derecho propio, desde hace más de treinta años, las obras de Julio Caro Baroja que hemos analizado.

[35] *C. Geertz, «Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social», en* El surgimiento de la antropología posmoderna. *C. Reynoso, comp., México, Gedisa, 1991, pp. 63-77.*

Francisco Castilla Urbano



Don Julio con su hermano Pío y su cuñada Josefina en su casa de Madrid (1962)



La filología o el arte de iluminar enigmas históricos

Quizá con alguna reminiscencia orteguiana dice Julio Caro Baroja en el prólogo a *Estudios vascos:*

> El vasco no es una especie de ornitorrinco o de ser aislado en el concierto de los pueblos... Dejemos el cliché del «perpetuo aislamiento», que explica fácil pero engañosamente la conservación de una lengua, que, sin duda, es lo más peculiar del vasco. Porque en la Europa occidental tal aislamiento es y ha sido físicamente imposible y el país vasco está en una de las más complicadas encrucijadas del continente (p. 8).

Creo que estas pocas líneas del autor contienen en forma extremadamente condensada lo que ha sido el *Leitmotiv* de buena parte de su incansable quehacer y extensa obra, a saber: la búsqueda inquieta, aunque serena, de conexiones culturales de los hechos vascos con los de otras latitudes próximas o algo más remotas. Todo ello, claro está, guiado siempre por el asombro sobrevenido ante la contemplación de la complejidad y abigarramiento semejantes en sociedad tan reducida en espacio cuanto secularmente asentada en él:

> Y, sin embargo, el vasco sigue ahí con su lengua, con sus peculiaridades de carácter, con sus enigmáticas sorpresas (prólogo a *Vasconiana,* p. 9).

El propio Caro declara haber dedicado un tercio de su quehacer a asuntos vascos. La obra referida a estas cuestiones, dispersa aquí y allá, ha ido conociendo reelaboraciones sucesivas, parciales unas, más generales otras, hasta dar lugar a recopilaciones en forma de libros en los últimos tiempos, tal como se recogen en la bibliografía final. Sin duda, su preocupación ha ido destinada en primera instancia a luchar contra la inexactitud en el análisis e interpretación de los hechos, contra la simplificación peligrosa, cuando no tendenciosa, contra la falta de garantía científica, en definitiva. Todo ello ha llevado al autor a replantearse las mismas preocupaciones a la luz

de nuevos datos, teorías o enfoques metodológicos, volviendo sobre los mismos hechos cuantas veces ha creído necesario, para actualizar así su pensamiento y ayudar al lector a entender el alcance de sus reflexiones, tanto pretéritas como más próximas.

Ya en 1946, en una obra que hoy sigue siendo la base sólida para el estudio del impacto producido por el encuentro de dos culturas fusionadas en parte y en parte diferenciadas, a saber, la vasca y la latina, decía Caro Baroja:

> Se ha fantaseado tanto acerca del vasco, que los romanistas españoles lo han abandonado y los que no lo son lo han utilizado para toda clase de ejercicios de gimnasia lingüística (*Materiales para el estudio de la lengua vasca en su relación con la latina*, p. 100).

Es exactamente lo contrario lo que Caro ha hecho a lo largo de toda su obra. Y es que son los hechos lingüísticos los que nos permiten el acceso al conocimiento de la historia, de tal manera que su preocupación fundamental ha sido la búsqueda y rastreo de constataciones históricas a través de la lengua, o, mejor, de las lenguas.

I. El sustrato lingüístico en el pasado hispánico

Siguiendo un orden cronológico, por hablar en términos históricos, podemos comenzar diciendo que Caro se muestra contrario a las tesis de los sustratos, pues implican la existencia de cierta unidad lingüística preindoeuropea (*Materiales*, p. 213), cosa que no le parece acertada:

> Para obrar con criterio científico, en el terreno lingüístico que plantean los materiales estudiados por los teóricos del substrato, no podemos convertir la idea fundamental de la «difusión» en algo esquemático y desprovisto de vida. La difusión de los bienes culturales, así como la de las palabras e idiomas ostenta muy variadas formas que, justamente, la teoría del substrato viene a ocultar, de la misma manera como la hipótesis de la evolución unilineal ocultó la realidad de los fenómenos particulares y concretos de transmisión de ideas y bienes culturales en la Etnología de hace sesenta años.

II. Situación lingüística peninsular en época prerromana

La Hispania anterior a la llegada del latín no era homogénea lingüísticamente hablando, sino diversa. La tesis defensora de que el vasco es hoy el único resto de una lengua, el ibero, hablada antiguamente en toda la Península Ibérica, tesis ligada en ocasiones a la idea de la existencia de una comunidad peninsular en época primitiva que identifica vasco con ibé-

rico, fue bautizada por Caro Baroja como «vascoiberismo» y gozó de gran prestigio hasta bien entrado el siglo XX. Su historia (magníficamente estudiada por Caro en «Observaciones sobre la hipótesis del vasco-iberismo considerada desde el punto de vista histórico») ha sido compleja y ha estado ininterrumpidamente trenzada de defensores y detractores, cuyas corrientes de opinión se han ido remodelando paralelamente a los progresos científicos, sobre todo a aquellos relacionados con la (im)posibilidad de traducción del ibero mediante el vasco. Sobre esta cuestión dice Caro:

> Entonces y después he sido mucho más cauto que la generalidad de los vascoiberistas cien por cien, para señalar concordancias. Sigo creyendo que las hay, pero que no es cuestión de leer al ibérico a golpe de diccionario euskérico (*Sobre la lengua vasca*, prólogo, p. 9).

No hay que olvidar que Caro ha hecho propuestas y observaciones importantes para la lectura de la escritura ibérica. Su nombre, junto al de Antonio Tovar y Luis Michelena, entre otros cada vez más numerosos, es cita obligada en toda revisión que haya de hacerse sobre lecturas ibéricas, y representa el eslabón científico de una cadena de trabajos que se apoyan mutuamente, al tiempo que constituyen la propuesta más fehaciente para la interpretación del ibérico en el marco aún inseguro de la investigación actual.

III. Lengua aquitana y lengua vasca

No es fácil delimitar los elementos vascoaquitanos de los indoeuropeos. Por lo que a la onomástica se refiere, los paralelos vascoaquitanos no dejan lugar a dudas y es mérito de Caro haber notado la coincidencia en la declinación de los antropónimos aquitanos con otros vascos conservados en documentos medievales. En suma, podemos decir que la actual toponimia vasca está llena de elementos latinos combinados con elementos aquitanos (vascoides) y célticos (*Materiales*, p. 211). Esta afirmación sigue siendo hoy muy válida y sobre esta comparación de la onomástica aquitana con la vasca se asientan trabajos recientes de estudiosos del área aquitana, en los que dicho aserto se confirma sin el menor atisbo de duda.

IV. Lengua vasca y lengua latina

En la historia de la lengua vasca, el impacto derivado de su relación con el mundo latino y su lengua reviste caracteres importantes por el cambio que va a sufrir la sociedad y su vehículo lingüístico, por un lado, pero, y sobre todo, porque a partir de este momento el estudio de lo euskérico

resulta ya más accesible al investigador riguroso gracias a la aplicación del método histórico o de otros vinculados a él en alguna medida. En este sentido, la obra *Materiales para el estudio de la lengua vasca en su relación con la latina* (publicada en 1945) es absolutamente ejemplar, además de que constituye, todavía hoy, el punto de partida obligado para todo trabajo de historia lingüística en el que se trate de la influencia de la lengua y cultura latinas sobre el ámbito vasco. En ella, Caro maneja adecuadamente la obra de Ramón Menéndez Pidal y Henri Gavel, da muestras de conocer bien a Hugo Schuchardt, utiliza las fuentes históricas con gran maestría y sitúa los datos históricos en el contexto apropiado. El resultado es una obra sólida, en la que el método filológico y el histórico se conjugan en forma tal que de su entrelazamiento se obtiene una reconstrucción del pasado convincente y esclarecedora.

V. Palabras y cosas

Caro ha elaborado, de esta manera, principios importantes a la hora de comprender los hechos en su verdadera dimensión. Así, por ejemplo, la conjunción de palabras y cosas ha sido correctamente planteada al señalar, frente a lo que a primera vista pudiera pensarse, que la introducción de un vocablo no implica necesariamente la introducción del objeto que designa. Es sabido, y Caro ha contribuido también en buena medida a este conocimiento, el gran número de voces de procedencia latina adoptadas por la lengua vasca, voces que pertenecen a ámbitos diferentes, pero que, en una gran medida, se refieren a elementos de la cultura material. Pues bien, para designar el arado, la lengua vasca utiliza la palabra *golde,* sin duda derivada de la latina CVLTER, lo que llevó a un estudioso de la talla de Rohlfs a pensar que el arado no había sido conocido por los vascos antes de época romana. Caro, uniendo a sus conocimientos etnológicos otros estrictamente lingüísticos, recordó que en el país vasco había rejas de arado de la época celta, muy anteriores a la romanización, de cuya existencia da buena fe la arqueología (*Sobre la lengua vasca,* p. 31, n. 1). Y es que la fecha de entrada de vocablos latinos en vasco no es siempre fácil de establecer y ello exige tomar las debidas cautelas antes de hacer afirmaciones aparentemente precisas.

VI. Romanización de Hispania

Por lo que se refiere a la romanización de Hispania, los estudios de Marcelo Vigil nos han enseñado que la romanización no se limitó a una simple



imitación de las formas más exteriores de la cultura, sino que llegó a producir un cambio profundo en las estructuras económicas y sociales básicas del país. Dicho proceso condujo a la fusión real, aunque con diferentes matices de intensidad, de los pueblos de la Hispania primitiva. La importancia de las estructuras prerromanas ha sido valorada de muy diversa manera según unos u otros autores: en opinión de Bosch Gimpera, llegaron intactas hasta la Edad Media, de tal manera que, para este autor, la dominación romana habría constituido una superestructura que no logró borrar la organización indígena. En el extremo opuesto, Américo Castro restó toda importancia a la proyección posterior de los pueblos prerromanos de Hispania. Tras los estudios fundamentales de Caro Baroja, apoyadas y corroboradas por otros autores, sabemos que ninguna de ambas tesis es totalmente válida ni completamente errónea: el proceso de romanización condujo a la desaparición de las estructuras indígenas de la península, a excepción del Norte, donde perduraron *gentes, gentilitates* y *castella* indígenas, lo que confiere caracteres muy peculiares a la organización de los pueblos del Norte frente a otros de la península.

De hecho, tal como se señaló hace ya tiempo y hoy constituye un tópico, existe una considerable diferencia entre la profunda romanización de la Bética, parte de Lusitania y Levante, y el estado de atraso socioeconómico y cultural en que entonces se encontraban el valle del Duero y todo el Norte de la Península, sobre todo este último. En efecto, mientras que en el Noroeste, Levante y Sur, principalmente, el proceso de romanización fue implantándose de forma bastante rápida y adquiriendo, en líneas generales, gran intensidad, en toda la Meseta Central y en el Norte no hubo, en realidad, un cambio sustancial en la organización social, económica y política (*Los pueblos del Norte,* p. 109 y ss.).

VII. El solar primitivo del vasco

Es difícil precisar con exactitud cuáles eran los límites de los vascones y pueblos vecinos en el momento de la llegada del latín y durante las diferentes etapas de romanización. Las noticias que de ellos tenemos en las fuentes antiguas son muy deficientes: comienzan en la época sertoriana (*Sobre la lengua vasca,* pp. 3-61), de suerte que la expansión de los vascones en la época antigua, esto es, en el momento del comienzo de la dominación romana y primeros tiempos de la romanización, solamente puede ser configurada a través de testimonios indirectos. Con posterioridad, son los geógrafos los que ofrecen el conjunto más coherente de noticias.

En la zona del Ebro la romanización penetró pronto y ello se debe, seguramente, al hecho de que las principales rutas comerciales remontaban el Ebro hacia la Meseta, partiendo del Mediterráneo, claro está (*Materiales*, p. 36). Desde la época de T. Sempronio Graco (179 a. C.) en que los romanos, al parecer, se establecieron en la zona más meridional de lo que después se llamará territorio vascón, es patente la influencia romana, que continuó hasta la descomposición del Imperio, momento en que el territorio, autónomo, quedó bajo la influencia del latín y, más tarde, del romance. En opinión de Caro, los ilergetes parecen muy romanizados ya por la época de Sertorio («Sobre la toponimia del Pirineo aragonés», p. 25). La romanización fue también intensa en la cuenca del río Aragón y en las riberas del Arga y el Ega, así como a lo largo de la vía Pamplona-Los Arcos-Logroño. Y lo mismo puede decirse, aunque para una época posterior, de la actual Álava, cuya romanización comienza a intensificarse como consecuencia de las guerras cántabras, alcanzando su máximo apogeo hacia los siglos II y III d. C. En cambio, los hechos son totalmente diferentes por lo que se refiere a los territorios que corresponden en la actualidad a Guipúzcoa, Vizcaya, Santander y el territorio de los *Nouem Populi*. Hay, sí, focos aislados de romanización y, además, las zonas periféricas muestran mayor impacto de ella, pero, en su interior, nunca llegaron a ser romanizadas en el pleno sentido de la palabra. En los últimos años, no obstante, ha crecido considerablemente el número de indicios arqueológicos romanos en lo que a Guipúzcoa se refiere. No debemos olvidar la curiosa existencia de una «era consular», que afecta solamente a Cantabria y a la zona caristio-várdula (*Los pueblos del Norte*, pp. 110-112), hecho que refuerza la tesis de unidad, en época romana, de cántabros, caristios y várdulos, unidad que se rompe, cuando menos, en época visigoda.

Si la localización geográfica de los pueblos a los que aludíamos en el párrafo anterior ofrecía algunos problemas, éstos son aún mayores por lo que se refiere a la extensión de la lengua vasca en época romana. No obstante, tales problemas disminuirían en gran parte si aceptásemos que no hay por qué identificar «vascohablante» con «vascón», y ello en el sentido que el primero de ambos términos designa un concepto más amplio que el segundo, esto es, en el sentido de que el vasco «se ha hablado en la época romana en el territorio ocupado por los vascones (en parte), várdulos, caristios y autrigones (en parte)», por lo que respecta a la Península (*Los pueblos del Norte*, pp. 101-102), y ello sin olvidar que nos encontramos en un territorio que es bilingüe desde época remota, en el que convivían elementos de procedencia indoeuropea con la lengua vasca, «y en la vieja Aquitania», al otro lado de los Pirineos (*Los pueblos del Norte*, pp. 102-103). De otro modo habría que suponer, como se ha hecho en algún caso (Schul-



ten, Gómez Moreno, Sánchez Albornoz), que ha habido una expansión vascona posterior hacia las actuales Álava, Guipúzcoa y Vizcaya, además de Aquitania, es decir habría que admitir que «la única lengua no indogermánica que se conserva en el Oeste de Europa ha ido de un territorio muy romanizado... a otro en el que no hay vestigios apenas de romanización» (*Los pueblos del Norte*, pp. 99-100), cosa que no resulta coherente desde ningún punto de vista.

Lo cierto es que existieron una serie de vías de penetración del latín, las cuales pueden ser deducidas a través de palabras del léxico usual que el vasco tomó de él directamente y que afectaron principalmente a las esferas relacionadas con el cambio de situación cultural. Caro ha contribuido así, junto con otros (no hay que olvidar que Rohlfs fue pionero en esto), a mostrar los elementos latinos del vasco que se supone corresponden a la época de la romanización. En *Materiales*, p. 58, hace una afirmación que es arriesgada para su momento, aunque muy lúcida e importante para el correcto entendimiento de los hechos: «Creo poder demostrar que el país vasco no fue de los menos colonizados, como se juzgaba hasta hace poco».

VIII. Filología *sensu stricto*

Por descender a cuestiones más concretas, sin duda una de las propuestas de Caro Baroja más agudas desde el punto de vista estrictamente filológico ha sido la de los nombres de lugar navarros terminados en *-ain*, que, para el autor, estarían formados sobre un patronímico y la terminación latina *-anum*. Es cierto que esta propuesta choca con dificultades de tipo fonético regular, pero algún ejemplo aislado permite apoyar la posibilidad de un origen tal y, en cualquier caso, los reparos de orden fonético no invalidan la propuesta general, sagacísima y difícil de demoler para cualquier filólogo. Por ello, sigue siendo válida la propuesta de Caro según la cual en muchos topónimos en *-ain*, que llevan un nombre personal delante, podemos ver un patronímico en *-anum*, no euskérico en cualquier caso.

Más reparos ha recibido el posible origen vasco del probable patronímico que estaría en el origen de muchos nombres vascos con las desinencias *-iz*, *-ez*, *-oz*, etc. Pese a ello, y aunque pudiera suceder que su origen no estuviera en la lengua vasca, no hay duda de que hay un elemento antroponímico en su composición, siquiera fuese que el papel activo propiamente indígena consistiera más bien en la adaptación y combinación de elementos latinos. No hay que olvidar, en cualquier caso, que Rohlfs había señalado cambios de nombre de lugar indígenas por latinos: *Iliberris* por *Augusta*, *Bigorra* por *Cieutat*, *Salduba* por *Caesaraugusta*, *Ilurcis* por *Graccurris* (que,

al nombre romano de base, une el elemento vasco *-uri* 'ciudad', *Materiales*, p. 184). Todo ello nos habla, en algún sentido probablemente no bien delimitado todavía, de la interacción entre el elemento indígena y el latino.

IX. Lengua y sociedad

Es hecho más que probable que el vascuence se conservara, ya desde la época imperial romana, en la medida en que no fue destruida la sociedad gentilicia a la que servía de instrumento de comunicación, instrumento que debió ser muy útil si reparamos en la tenacidad con la que fue utilizada, esto es, conservada, por sus propios hablantes. Algo debió quedar de esta sociedad gentilicia y tribal, aunque quién sabe si dominada y tal vez oculta casi siempre por realidades y apariencias más modernas, en el reino de Navarra, a partir del siglo IX, y en entes políticos como pudo ser más tarde el señorío de Vizcaya. A fin de cuentas, no se puede poner en duda que muchas huellas de la organización social tradicional han seguido vivas durante largo tiempo, puesto que al menos sus rastros han llegado hasta nuestros días. Sea de esto lo que fuere, y como bien ha hecho notar Michelena ratificando trabajos de Caro, el vascuence siguió siendo vehículo —esencialmente hablado— de esta vida tradicional, ante todo en lo que D. Julio llama, utilizando el término de Plinio a la par que dándole realce y perpetuándolo para la historia, el *saltus Vasconum.*

X. El cristianismo como factor de latinización

Se puede pensar que a comienzos del siglo IV las lenguas hispánicas no se conservaban, excepto acaso en islotes interiores aislados, sino al norte de la Península. Llegada la fase final de su existencia, interviene decisivamente, aunque tarde, el cristianismo, factor que no siempre es valorado en su justa medida. Sobre la época visigoda dice Caro (*Los pueblos del norte de la Península*, p. 103): «Y aquí, aunque parezca paradoja, comienza otra fase de la romanización, de excepcional importancia en nuestro caso, porque es aquella en que la fisionomía del Norte de España adquiere caracteres muy distintos, desde los puntos de vista lingüístico, social y religioso». Resumiendo la incidencia de este hecho en el orden lingüístico, señala Caro que el período visigótico debió de ser el de mayor romanización lingüística, como lo fue también en otros órdenes (*Los pueblos del Norte*, p. 109).



XI. La lengua vasca en su entorno histórico-geográfico

En relación con el vascuence de La Rioja y Burgos, Caro piensa que los nombres terminados en *-uri,* como *Zufiuri, Herramelluri, Bascuri,* etc., corresponderían a los berones (*Materiales,* p. 188) y serían, por tanto, anteriores a la repoblación tardía de La Rioja.

Caro ha estudiado, además, *La Reja de San Millán* desde el punto de vista histórico y geográfico («Álava del siglo VIII al siglo XII: lucha de poderes y horizontes enemigos»). En el documento de este nombre, procedente del monasterio de San Millán de la Cogolla, se recoge una lista de pueblos alaveses hecha por el decano de tal monasterio, con el fin de recopilar la serie de pueblos que debían pagar anualmente a San Millán rejas de hierro o ganado. El área que cubre este documento se reparte en dos territorios lingüísticos claros, vasco y romance, con una zona intermedia que podemos presumir bilingüe en distintos grados.

Por lo que se refiere a Aquitania, Caro infiere de hechos diversos que, en época medieval, se registra un retroceso de la lengua vasca en este territorio (*Materiales,* p. 26).

La situación real del vascuence está bien reflejada para determinadas zonas por diferentes testimonios. Así, por lo que respecta a la Álava del siglo XVI, Andrea Navajero dejó escrito que: «En Vitoria se habla castellano, pero entienden vascuence, y en los más de los pueblos se habla esta lengua» (*Materiales,* p. 16). Todavía en el XVIII parece que se hablaba vasco en el territorio vizcaíno de Orduña (enclavado entre Álava y Castilla), según testimonios recogidos por Irigaray (*Materiales,* p. 16).

Por lo que a Navarra se refiere, los límites del euskera se mantendrán en la misma extensión hasta el siglo XVIII, con Tafalla y Estella como límites meridionales (*Materiales,* pp. 12-13), aunque hoy sabemos que, en intensidad, el retroceso debió ser grande.

Se puede afirmar sin lugar a dudas que, cuantos se dedican al estudio de la historia de la lengua vasca y sus vicisitudes más o menos vinculadas a cuestiones de índole histórica, continúan haciendo uso de los datos hasta aquí apuntados, todos los cuales han sido originariamente rescatados para su discusión científica por Julio Caro Baroja.

XII. Lengua y pueblo

El estudio de hechos culturales, utilizando la filología como instrumento hermenéutico, es método muy caro a D. Julio. No podemos dejar de hacer referencia a la atención que Caro ha dedicado a la literatura popular vasca,

esencialmente *oral*, que ha existido desde mucho antes de 1545, fecha en que da comienzo la literatura *escrita* en lengua vasca. Y ello porque dentro de esta poesía popular vasca, que es ante todo musical, pues, como ha afirmado Caro, no se concibe un verso vasco sin música, por elemental que ésta sea (*Estudios vascos*, p. 356), hay versos que vienen de muy atrás. En este caudal poético, en el que la labor de separación de estratos recientes de otros antiguos no siempre es fácil, hay cantos viejos que suelen cantarse en Navidad, Año Nuevo, Carnavales, San Juan... Otros, seguramente entroncados con la vieja literatura francesa y portadores de cierto aire nórdico, se han consignado por escrito más tarde en muchos casos. En todos ellos predominan fórmulas tradicionales y en estos viejos cantares hay retenidos modelos colectivos de carácter más o menos universal.

Por poner un ejemplo, es modélico el análisis que realiza de la figura del *Olentzero*, personaje entrañable de la Nochebuena del País Vasco. Diseccionando las palabras que acompañan al canto tradicional de la fiesta del solsticio de invierno en las versiones vascas aducidas por Caro, fiesta que está a su vez vinculada a otras del tronco de Navidad que podemos encontrar dentro y fuera de la Península, llega a la conclusión —a todas luces incontestable— de que se trata de un caso típico de esfuerzo de cristianización de un mito y de unas costumbres viejísimas (*Estudios vascos*, p. 115).

★

En el estudio de Caro, la atención a la lengua es inseparable del entorno histórico en el que está insertada. Lengua y cultura, palabras y cosas, historia lingüística, en definitiva, sólo que la lengua es un pretexto para el estudio histórico, es un telón de fondo para otras cuestiones de índole sociocultural y antropológica, etnológica en definitiva. Otro tanto sucede con la literatura. Lo que interesa a Caro es realmente la historia; eso sí, la historia en su sentido más pleno.

M.ª Teresa Echenique Elizondo

Bibliografía

LIBROS

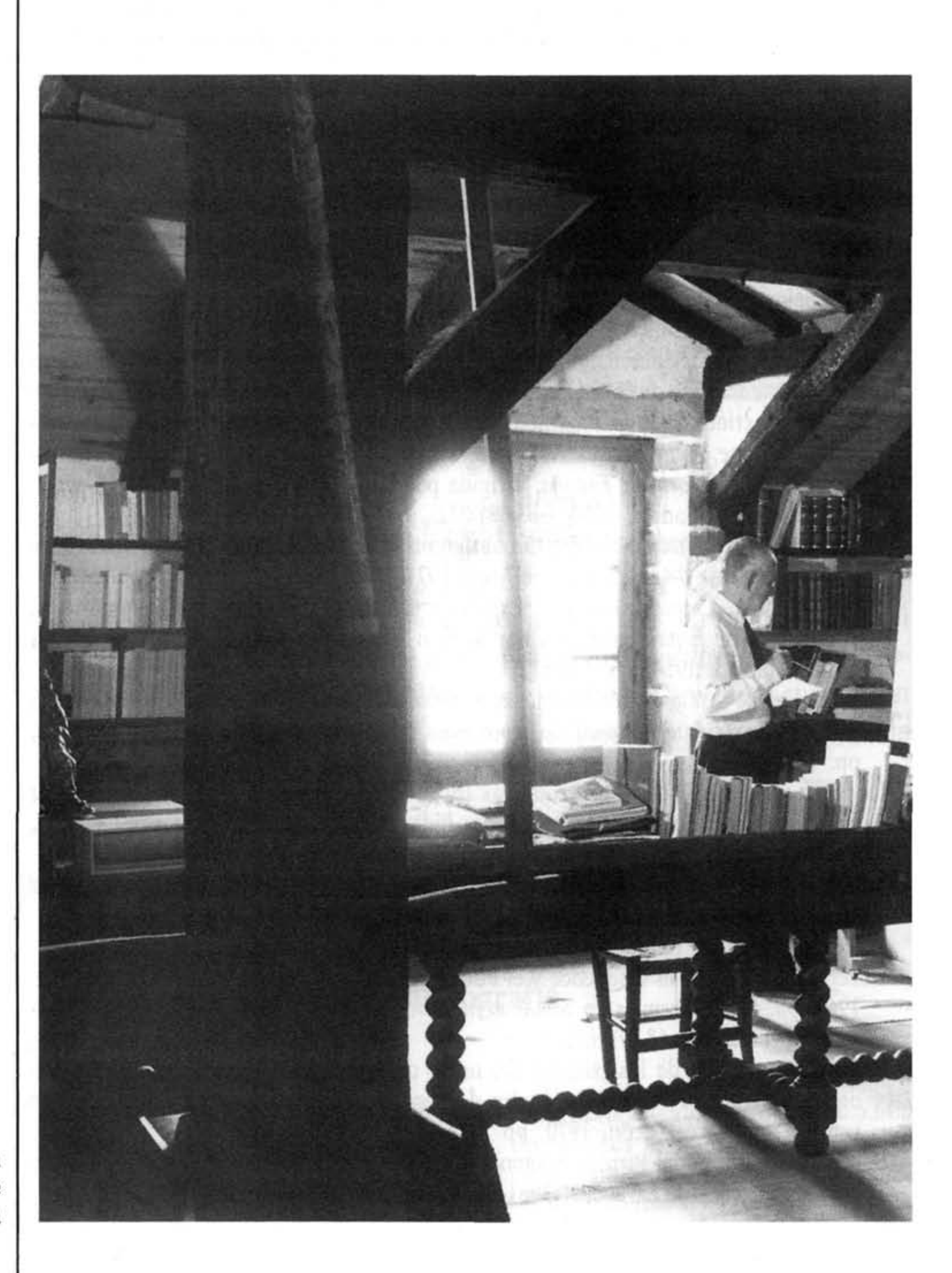
Los pueblos del Norte de la península ibérica (Análisis histórico-cultural), Madrid, C.S.I.C., 1943 (2.ª edición corregida y aumentada, titulada *Los pueblos del Norte*, San Sebastián, Txertoa, 1973; 3.ª edición, reproduce el texto de la 2.ª edición, San Sebastián, Txertoa, 1977).

Materiales para el estudio de la lengua vasca en su relación con la latina, Salamanca, ACTA SALMANTICENSIA, 1945.
Los pueblos de España. Ensayo de Etnología, Barcelona, Barna, 1946; 2.ª edición (en realidad, reimpresión fotográfica reducida, Madrid, Istmo, 1975).
Vasconiana (De Historia y Etnología), Madrid, Minotauro, 1957 (2.ª edición *Vasconiana. Estudios Vascos III,* San Sebastián, Txertoa, 1974).
Estudios vascos, San Sebastián, Txertoa, 1973.
Sobre la lengua vasca y el vasco-iberismo. Estudios Vascos IX, San Sebastián, Txertoa, 1979.
«Álava del siglo VIII al siglo XII: lucha de poderes y horizontes enemigos», en *Historia General del País Vasco,* dirigida por Julio Caro Baroja, III, La Gran Enciclopedia Vasca-Luis Haranburu, Bilbao, 1980.
Los vascones y sus vecinos. Estudios Vascos XIII, San Sebastián, Txertoa, 1985.
Sobre el mundo ibérico-pirenaico. Estudios Vascos XVIII, San Sebastián, Txertoa, 1988.

ARTÍCULOS

«Observaciones sobre la hipótesis del vasco-iberismo considerada desde el punto de vista histórico», *Emerita,* X, 1942, pp. 236-286, y 1943, XI, pp. 1-59 (después en *Sobre la lengua vasca y el vasco-iberismo,* San Sebastián, Txertoa, 1979, pp. 62-120).
«Algunas notas de onomástica antigua y medieval», *Hispania,* III, 1943, pp. 515-544.
«La Aquitania y los nueve pueblos», *Archivo español de Arqueología,* XVII, 1944, pp. 113-134.
«Observaciones generales sobre el estudio del país vasco desde los puntos de vista lingüístico, etnográfico y antropológico», *BRSVAP,* I, 1945, pp. 225-236.
«Sobre la historia del desciframiento de las escrituras hispanas», *Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria,* XXI (Homenaje a Julio Martínez Santaolalla), Madrid, 1946, pp. 151-171 (después, junto con el trabajo siguiente, como «La escritura en la España prerromana [Epigrafía y Numismática]», en *Historia de España,* dirigida por Ramón Menéndez Pidal. I, 3.ª parte, Espasa Calpe, Madrid, 1954, pp. 681-812).
«La geografía lingüística de la España antigua a la luz de la lectura de las inscripciones monetales», *BRAE,* XXVI, 1947, pp. 197-243 (después, junto con el trabajo anterior, como «La escritura en la España prerromana [Epigrafía y Numismática]», en *Historia de España,* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, I, 3.ª parte, Espasa Calpe, Madrid, 1954, pp. 681-812).
«Les couches de la toponymie basque et le problème de la parenté des langues», *Troisième Congrés International de toponymie et d'anthroponymie,* Louvain, 1951, 2, pp. 173-182.
«La escritura en la España prerromana» (Epigrafía y Numismática)», en *Historia de España,* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, I, 3.ª parte, Espasa Calpe, Madrid, 1954, pp. 681-812.
«Sobre toponimia de las regiones iberopirenaicas», *Miscelánea filológica dedicada a Mons. A. Griera,* C.S.I.C., Barcelona, 1955, I, pp. 113-135.
«Una nota al Padre Larramendi», *RDTP,* XV, 1959, pp. 58-62.
«Observaciones sobre el vascuence y el Fuero General de Navarra», *FLV,* I, Pamplona, 1969, pp. 61-95 (después en *Sondeos históricos. Estudios Vascos VIII,* San Sebastián, Txertoa, pp. 68-97).
«Organización social de los pueblos del norte de la Península Ibérica en la antigüedad», en *Legio VII Gemina,* Cátedra de San Isidoro, Instituto leonés de estudios romano-visigóticos, León, 1970, pp. 13-62.
«Sobre la toponimia del Pirineo aragonés», Institución «Fernando el Católico» (Colección monográfica), Zaragoza, 1981, p. 1.



Caro Baroja pintando en su casa de Vera de Bidasoa



Sobre los estudios vascos de Julio Caro Baroja

Introducción

Allá en el ocaso de su juventud, consciente o inconscientemente, Julio Caro Baroja, programó, para el resto de su vida, un ambicioso proyecto investigatorio acerca de los vascos. Nos estamos refiriendo a su obra *Los vascos,* que «fue escrito de una sentada y se publicó por primera vez en 1949»[1]. Esta es la lectura que hacemos, al menos hoy en día, cuando consideramos la producción literaria y científica de sus cuarenta y cuatro años posteriores, y comparamos lo esbozado y exquisitamente expresado entonces con la profundización y ampliación habida después. Estamos acotando sus estudios vascos, que como bien ha señalado Davvyd Greennwood[2], «requieren una consideración aparte». Sin olvidar, por supuesto, todo lo que para entonces había publicado desde que apareciera en *Eusko-folklore,* IX, «Algunas notas sobre la casa en la villa de Lesaka», escrita cuando apenas tenía quince años.

A la temática vasca desarrollada durante prácticamente todos los períodos de su vida se ha referido el autor en el «Prólogo» a una de sus obras con las siguientes matizaciones: «En una carrera profesional, que, si las cuentas no le engañan, empezó en 1929, ha dedicado el que suscribe, más de un tercio de su atención, a asuntos vascos»[3]. Y nos describe el estado anímico e intelectual con el que abordó sus estudios vascos: «Cuando en 1929 el autor de los escritos reunidos aquí hizo sus primeros pinitos, era un estudiante de bachiller, con ortografía insegura. Hoy la tiene un poco más dominada, pero entonces, como hoy, amaba de modo físico al país y le producían curiosidad sus gentes, pero no porque le parecieran ornitorrincos o gallinas de granja, sino por sus personalidades individuales varia-

[1] *Julio Caro Baroja, «Palabras preliminares», in* Los vascos, *Istmo, Madrid.*

[2] *Davvyd Greenwood, «Julio Caro Baroja, sus obras e ideas», in* RIEV, Julio Caro Baroja: omenaldia, *Eusko Ikaskuntza, Donostia, 1986, t. I, pág. 230.*

[3] *Julio Caro Baroja, «Prólogo», in* Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco, *Txertoa, Donostia, 1984 pág. 7.*

das, sus reglas de conducta colectiva, su idioma, tan rico y matizado, tan plástico y capaz de la adaptación y el neologismo (dejemos lo de la rusticidad a los Padres Marina e Isla), por la posibilidad también que reflejaba de que en el caserío se viviera con arreglo a unos patrones de vida muy rígidos y en la calle del pueblo o de la villa, a pocos metros de distancia, hubiera podido entrar la "Enciclopedia", como no entró en otra parte de España»[4]. Incluso precisa los objetivos a alcanzar y la metodología utilizada: «El autor ha continuado estudiando, por su parte, temas vascos, con intervalos pero con una preocupación histórico-cultural en esencia. Ha creído que tales temas no pueden aclararse si no se coloca al país donde está, es decir, dentro de la Europa occidental, y al pueblo como a uno con rasgos muy acusados, en verdad, pero sin aquella especie de fisonomía de ser anómalo, raro aun estrafalario, que le dan algunos; vascos entusiastas y algo ensimismados de una parte; antivascos, ofendidos por la existencia de una lengua y costumbres que no son las suyas, de otra»[5].

A continuación viene a señalar un aspecto que es común para su obra general: «(Fue producida) en épocas plácidas y en épocas tormentosas; en momentos de serenidad y en momentos de turbulencia y aun peligro personal. Muchos de los trabajos y trabajillos suyos quedaron sepultados en revistas de muy escasa circulación. Otros tienen cierta vejez, que no siempre les hace venerables»[6].

¿Qué contenido dio al primer programa investigatorio? ¿Cómo justificó su planteamiento científico? Parte de la idea general de que una sociedad es algo que, en primer término, debe ser observada de modo total y no haciendo dentro de ella previamente compartimentos estancos de forma más o menos geométrica y arbitraria. «He procurado estudiar la cultura del pueblo vasco como un conjunto de hechos actuales, con contornos más o menos definidos, pero que guardan una estrecha relación entre sí, aun cuando cada uno de ellos pueda tener fuera de nuestro ámbito una repartición distinta en el tiempo y el espacio»[7]. Y toda sociedad humana produce una memoria colectiva que se «ajusta a un esquema cultural en que podemos distinguir, en primer término, la cultura material con todos sus resultados económicos y tecnológicos, en segundo, las instituciones sociales (organización, educación, estructura política), en tercer, el mundo de las crencias y el control de los poderes, los nexos entre el hombre y el universo, en cuarto, la estética, y en quinto, el lenguaje»[8]. Y a renglón seguido se hace el siguiente comentario: «El estudiar estos aspectos con arreglo a un orden u otro es cuestión de preferencia y gusto. En los capítulos de la obra *Los Vascos* se ha seguido uno parecido al indicado ahora»[9]. De ese modo quiso aclarar una porción de problemas que interesan a todos los que se ocupan de este pueblo. Pero tuvo que decidir cómo hacerlo: «Si

[4] Ibíd, *págs. 8-9.*
[5] Ibíd, *pág. 8.*
[6] Ibíd, *pág. 7.*
[7] *Julio Caro Baroja, «Introducción», in* Los vascos, op. cit., *pág. 20.*
[8] *Julio Caro Baroja, «Epílogo a modo de recapitulación», in* Los vascos, op. cit., *pág. 378.*
[9] Ibíd.

no le diera al lector otra cosa sino una descripción, siguiendo el criterio de sincronía de los rasgos más destacables de la cultura vasca, es probable que, por su parte, quisiera buscar la causa de ellos, echando mano de argumentos mesológicos, raciales, intelectuales o emocionales aislados y tal como pueden presentarse a la cabeza de un hombre sin antecedentes sobre la historia del país. Es decir, que entre el "estado natural" y el "estado actual" del mismo no pondría más que un solo intermediario conceptual. He procurado que se vea todo lo contrario: la complejidad de la historia vasca desde todos los puntos de vista explicativos enumerados y su significado como base de los caracteres actuales del pueblo en cuestión»[10].

Conviene hacer dos señalizaciones que consideramos importantes para seguir la labor científica del autor. En primer lugar, no se contenta con realizar labores de observación y descripción sino que pretende llegar al análisis y a la interpretación científica. Esto le lleva a un trabajo intenso a fin de poder lograr una selección de teorías y conceptos adecuados para su objetivo. Desde las influencias de tipo convencional que encontró en el ámbito universitario y académico en general pasó a estudiar con Obermaier y recibió orientación de José Vallejo, Gómez Moreno, Menéndez Pidal y Trimborn. A menudo pasó sus días en el País Vasco con don Telésforo de Aranzadi y don José Miguel Barandiarán. Durante el período de 1930 a 1936 profundizó en la antropología social y la antropología cultural americana, familiarizándose con las obras de Tylor, Frazer, Lowie, Goldenweiser y, más tarde, las de Radcliffle-Brown, Evans-Pritchard y Boas. Tuvo un encuentro breve con Oscar Lewis y luego entabló relaciones con George Foster y Julian Pitt-Rivers. Hasta aquí estamos en los inicios de la definición de su vocación científica, que «al fin, rechazó la apelación de etnólogo o antropólogo, llamándose a sí mismo historiador social para subrayar su interés en los aspectos diacrónicos de la sociedad»[11]. Esto tiene aplicación inmediata en su primer programa investigatorio. El autor, además de seleccionar los principios teóricos adecuados (así se va a servir de los principios puestos de relieve, para la investigación del modo de vivir de los seres animados en el mundo actual, por Von Uexküll, de sus aplicaciones por Mühimann, de las reflexiones antropológicas de A.L. Kroeber, de las aportaciones sobre los *patterns of culture* de R. Benedict, etc.) para abordar la obra que pretende llevar a cabo, nos recuerda que: «Cada investigador, en cada caso, hará bien en ensanchar su campo de acción cuanto le sea permitido. No en balde la cultura es algo dinámico, tanto la del pueblo considerado como más "primitivo" como la del más "civilizado". Esto quiere decir que puede y debe estudiarse a la luz de los principios opuestos de "cambio" y "tradición", y que la insistencia sobre sólo uno de ellos conduce a resultados perniciosos, como son los vulgarizados en algunas

[10] *Julio Caro Baroja, «Introducción», in* Los vascos, op. cit., *pág. 21.*
[11] *Davvyd Greenwood, «Julio Caro Baroja, sus obras e ideas»,* op. cit., *pág. 243.*

obras del folklore vasco en que se recalca demasiado una supuesta inercia y un espíritu de inmovilidad seculares. No es posible explicarse los caracteres actuales del pueblo vasco, ni los que tenía en el período inmediatamente anterior al nuestro, por un fantasmagórico "espíritu tradicional", que nos retraería a una edad "originaria", según pretendían no sólo algunos escritores románticos, como Chaho, sino también ciertos investigadores más severos, influidos por la doctrina inglesa de los "survivals" o supervivencias». El cambio, por su parte, acaece de maneras diversas. Nunca de acuerdo con un orden unilateral, como el señalado, también, por los investigadores de la escuela evolutiva inglesa, ni por un solo sistema, como el de los difusionistas alemanes. La consideración de los principios de cambio y tradición nos obliga a efectuar una serie de complejas investigaciones históricas, a proyectar diacrónicamente todo lo observado en un área y en un momento. Esta proyección diacrónica nos permite señalar los diferentes focos culturales en que se originaron muchos «elementos» y muchos «complejos aún hoy vigentes, pero que han sufrido reinterpretaciones sucesivas»[12].

En segundo lugar, queremos subrayar uno de los logros más importantes que atraviesa toda la obra de Julio Caro Baroja: la desconfianza en las ideologías que por principio se reducen a concepciones duales que nos obligan a representar las realidades socioculturales con un sentido histórico de acuerdo con un orden unilateral y regidas por un solo sistema. Gracias a esa desconfianza ha descubierto la complejidad allí donde el sentido común sólo halla claridad. Así al estudiar las identidades étnicas, las brujas, los judíos y los moriscos se da cuenta de que los conceptos mutuos que se tienen en la sociedad de las minorías y las mayorías ejercen una gran influencia sobre el desenvolvimiento de sus relaciones. Lo que en nuestros días las ciencias humanas, sociales y políticas denominan como el paso del sistema simple al sistema complejo en el análisis de la realidad sociocultural es una aplicación constante en la obra de Julio Caro Baroja quien pide que examinemos las bases de las diferencias y la manera en que cambian, o que es necesario buscar datos que estén exentos, dentro de los posibles, de los matices ideológicos. Desde que la teoría de sistemas de T. Parsons[13] (como también la de Homans)[14] abriera el debate acerca de las propiedades generales de los sistemas, no se ha dejado de redefinir y reorientar el análisis del sistema sociocultural. El sociólogo Walter Buckley es uno de ellos[15]. Distingue el análisis de sistemas simples que considera válido en mecánica o en biología, del análisis de los sistemas complejos, vivos y abiertos que corresponden al sistema sociocultural y, más aun, al sistema general de la acción. El análisis de estos últimos debe integrar, en sus modelos, fenómenos que no cabe encontrar a otros niveles de la realidad, en

[12] *Julio Caro Baroja, «Epílogo a modo de recapitulación», in* Los vascos, op. cit., *pág. 379.*

[13] *Véase en particular, T. Parsons, E. Shils, K. Naegele y J. Pitts,* Theories of society, *The Free Press of Glencoe, New York, 1961; o también, T. Parsons,* Societies Evolutionary and Comparative Perspectives, *Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New York, 1966.*

[14] *C. Homans,* The Human Group, *Harcourt, Brace and Worldinc., New York, 1961.*

[15] *W. Buckley,* Sociology and Modern Systems Theory, *Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New York, 1967. Traducción castellana,* La sociología y las modernas teorías de sistemas, *Amorrortu, Buenos Aires, 1970.*



particular los fenómenos de la comunicación bajo diversas formas, del uso y el papel de los símbolos en la acción e interacción, y quizá sobre todo el carácter finalista de la acción humana y colectiva. Propone pues que nos inspiremos, mucho más de lo que se hizo en el pasado, en la cibernética, en la teoría de la información y del intercambio, a fin de elaborar uno a varios modelos de sistema complejo, capaces de dar razón de todos los hechos de la realidad sociocultural.

La cultura material: economía y tecnología

Es necesario realizar varios acotamientos al estudiar lo vasco desde criterios de historiador social. El primero se refiere a la noción del tiempo, dado que en comparación con el tiempo histórico de otros pueblos de Europa, el tiempo histórico del pueblo vasco es muy difícil de estudiar en términos técnicos o en términos científicos, ya que se trata de un tiempo del que se desconocen los orígenes y, en lo que tenemos controlado, hay irregularidad de conocimientos. A la dificultad así planteada se responde recurriendo a la teoría de los ciclos culturales.

«Cuando yo era estudiante de Etnología e Historia Antigua, allá por los años de mil novecientos treinta y tantos, aún ejercían gran influencia sobre la gente joven de España las ideas de Spengler; menos, las de Frobenius, que pesó mucho sobre aquél. La biblioteca de la *Revista de Occidente* y la *Biblioteca de ideas del siglo XX*, dirigidas por Ortega, habían publicado varias obras sobre la teoría de los ciclos culturales, en las que se presentaba a las culturas como una especie de organismos que nacen, crecen, se desarrollan y mueren. Esta teoría nos hacía pensar... Esta teoría no parece que hoy tenga tanta vigencia, pero a mí, personalmente, me ha dejado la convicción de que hay muchas cosas que pueden morir, en efecto en el devenir de los pueblos...»[16].

Aunque su valor se le aparezca puramente convencional, la noción de ciclo cultural, le sirve a Julio Caro Baroja para categorizar el tiempo histórico de los vascos que es fundamental a la hora de definir los tópicos sobre los que se especula. Y para ilustrar la importancia de lo afirmado se nos ofrece el ejemplo siguiente: «Hoy en día se considera el País Vasco, dentro de la península Ibérica, dentro de España, como un país rico y privilegiado económicamente... Pero, si examináis un texto del siglo XVI no de gente de fuera sino de nativos del país, os encontraréis con que hombres como Esteban de Garibay, que lo amaba ardorosamente aunque llegó a ser un funcionario al servicio directo de Felipe II, fundan, precisamente, la necesi-

[16] *Julio Caro Baroja,* Sobre historia y etnografía vasca, *Txertoa, Donostia, 1982, págs. 9-10.*

dad de ciertos tratos especiales, de ciertas exenciones, de ciertas garantías de éstas que se han considerado como abusivas, en la pobreza del país»[17].

En su obra *Los vascos* se procede así a dividir en once ciclos la cultura del pueblo vasco actual. Se trata de una enumeración revestida de mucha cautela científica como nos muestra el comentario que adjunta a la misma: «Los cuatro primeros nos son conocidos por la investigación arqueológica y lingüística más que nada. Los cinco siguientes, por la lengua, por textos escritos de varia índole y por rasgos culturales, etnológicos, vigentes aún. Los dos últimos son el principal objeto de nuestra observación... Comienzo ahora, por razón de abundancia y seguridad materiales, con el quinto ciclo, al que cabe asignar varias complejos muy concretos y acerca del que hice en fecha no muy lejana aún un estudio particular que hoy habría ya de rectificar en parte»[18].

Pero no ha dudado en recurrir por una segunda vez a la teoría de los ciclos culturales en un escrito publicado en *Homenaje a J. Ignacio Tellechea Idígoras*[19] el año 1982-1983, aunque con matizaciones que tienen interés para relativizar o confirmar su idea del valor de la teoría de los ciclos culturales y sobre todo relativizar la enumeración de los ciclos. Parte del principio de que toda identidad es dinámica, es decir, variable. Ahora bien, el problema que se nos presenta inmediatamente es el de cómo estudiar esta variabilidad dentro de lo idéntico. El concepto que nos puede llevar a esa comprensión es el de ciclo. «Un ciclo histórico es algo que empieza a partir de un hecho fundamental y nuevo, que se desarrolla, llega a un punto máximo y luego experimenta procesos de abatimiento, hasta que empieza otro, con algunos rasgos distintos o muy distintos. Los ciclos, en cada ámbito geográfico y en relación con pueblos distintos, expresan diferencias dinámicas muy sensibles y hechos que no corresponden a conceptos tan comunes como el de Evolución. A veces los ciclos pueden parecer repetirse en parte (y esto se da en nuestro caso alguna vez). Otras veces son distintos entre sí: porque la dinámica es distinta, como también vamos a ver»[20].

A continuación enumera ocho ciclos que sintetizan las principales etapas de la identidad dinámica del pueblo vasco hasta los años ochenta. En la hora presente estaríamos iniciando un nuevo ciclo que lo define así: «La sociedad vasca está hoy en situación de "polimorfismo" absoluto, en plena lucha de fuerzas encontradas. Los ciclos no se repiten, los problemas sí se repiten y agravan. La lucha es de fuerzas sociales y culturales en forma extremada. La "identidad dinámica" del pueblo vasco está aquí y no hay que buscarla en otra parte, haciendo abstracciones o reconstrucciones ideales de lo que fue o debe ser lo vasco. Hay que aceptar que en este país hay grupos resistentes (como siempre) que defienden la lengua, las costumbres

[17] *Julio Caro Baroja,* Introducción a la historia social y económica del pueblo vasco, *Txertoa, Donostia, 1986, pág. 20.*

[18] *Julio Caro Baroja,* Los vascos, op. cit., *pág. 380.*

[19] *Julio Caro Baroja, «Ensayo de identidad dinámica», in* Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián, *n.º 5 16-17, II, (1982-1983), págs. 1087-1103. Existe una reproducción el artículo in* Problemas vascos de ayer y de hoy, *Txertoa, Donostia, 1986.*

[20] *Julio Caro Baroja,* Problemas vascos de ayer y de hoy, op. cit., *pág. 14.*

y las leyes antiguas; pero que también hay grupos contrarios, no interesados en nada de esto, sino en sus problemas económicos, de clase, capitalistas y obreros... Cada grupo ha construido una imagen colectiva de sí mismo y otra del opuesto, dos imágenes que recuerdan a las que se daban en otras épocas, de los de "dentro" y los de "fuera". Y también fuera corre hoy una imagen o extorsión que se dan entre ellos. Frente a las fuerzas enumeradas hemos de señalar también algún elemento novísimo en la vida social, pero que ya caracteriza a este último ciclo en el que vivimos: la aparición en la juventud de tendencias disolventes, no paralelas a las de los nihilistas rusos del siglo XIX, sino más pasivas (la palabra "pasotismo" la expresa bien). Estas tendencias están alimentadas por el comercio de drogas, débiles o fuertes, y se dan desde la adolescencia en todas las clases»[21].

En nuestros días son varios los historiadores, antropólogos y sociólogos especialistas de la cultura vasca actual que se han amparado de esta teoría de los ciclos culturales. Tal es el caso del historiador Martín de Ugalde[22] quien rellena los ciclos culturales vascos siguiendo estrictamente las consignas que da Julio Caro Baroja a la hora de caracterizarlos.

El segundo acotamiento se refiere a la distinción entre pueblo y país: «La razón de la distinción entre el pueblo y el país, en una investigación histórica, la considero puramente técnica o metodológica, pero importante... Hay, en efecto, unos pueblos que, aunque posean un territorio, aunque tengan un ámbito en el que se mueven, o en el que viven más o menos estables, no consideran la territorialidad como lo principal, sino que la territorialidad es un concepto más o menos vago, un concepto más o menos difuso, un concepto más o menos cambiante, y otros en los que la territorialidad va cobrando cada vez más unos caracteres fortísimos, y, en realidad, podemos pensar que efectivamente, en los estados modernos, esta idea del territorio como una especie de terminación de lo que es la nación, de lo que es el estado, de lo que son las principales instituciones bajo las que vive el hombre, es lo fundamental»[23]. En otros términos, estaríamos, por una parte, ante una sociedad regida por la idea de la parentela, del parentesco, de la gentilidad o lo que equivale a basada en relaciones gentilicias, en relaciones agnaticias, en relaciones de grupos y subgrupos de hombres que van repartiéndose la tierra, pero que incluso pueden vivir en ámbitos físicos muy distintos, y por otra, ante una sociedad dominada por la idea de la territorialidad, el grupo relacionado con la estructura del suelo. En el vasco encontramos los dos tiempos históricos, a saber el de la gentilidad y el de la territorialidad. Y el tiempo es una parte en sí misma de la vida del hombre y de la vida de la tierra.

Se podría ir ahondando en la distinción con ejemplos que han sido estudiados por los historiadores modernos. Nos referiremos a la Edad Media.

[21] Ibíd., *págs. 30-31.*
[22] *Martín de Ugalde,* Síntesis de la historia del País Vasco, *Elkar, Donostia, 1984.*
[23] *Julio Caro Baroja,* Introducción a la historia social y económica del pueblo vasco, op. cit., *págs. 9-10.*

Se pueden distinguir varias corrientes. En primer lugar, la unidad política del imperio romano y la «territorialidad» de las divisiones étnicas más antiguas se sustituye, con la llegada de las hordas bárbaras que imponen sus leyes y determinan las diferenciaciones lingüísticas, por una conciencia de existencia de «nacionalidades», menos vinculadas a la tierra (se ha hablado de «nacionalidades ambulantes»), pero más a los orígenes lejanos (godos, vándalos, normandos...) y a las particularidades lingüísticas. En segundo lugar, de esta forma las «naciones» se asimilan a las lenguas (*limguae seu nationes,* escribe Santo Tomás de Aquino). En tercer lugar, a pesar de estas tendencias, los clérigos intelectuales condenan estas divisiones en nombre de la unidad de la «Cristiandad», cuyos símbolos son la Iglesia y el latín. En cuarto lugar, frente a la autoridad espiritual (el Papa), otros querrían rehacer la unidad política del imperio (Sacro Imperio romano de la nacionalidad germánica)[24].

Todo ello le conduce a Julio Caro Baroja a diferenciar el diagnóstico científico del remedio sociopolítico que tan a menudo han confundido los investigadores en ciencias humanas, sociales y políticas. «Para un historiador moderno de la industria, de la técnica, de la economía de cualquier parte de Europa y especialmente de este país, es fundamental estudiar los problemas físicos y ecológicos en sí mismos y los problemas económicos y espirituales también en sí mismos. Después vendrá el intento de entenderlos juntos, de ver qué remedio se puede prever»[25].

¿Cuáles son sus principales investigaciones económico-tecnológicas? ¿Qué derroteros sigue en su investigación? ¿Qué valor tiene la cultura material en su pensamiento integral?

Partiendo de la idea de que las cosas cambian y lo que queremos es ver cómo fueron en cada tiempo, en su tiempo y ajustadas no a lo que nosotros queremos, a lo que nosotros preveamos para el futuro, sino ajustadas a la visión objetiva que nos dan los documentos históricos en sí mismos, viene a destacar la existencia de dos visiones del país que arrancan de época muy antigua. Se distingue desde la antigüedad la existencia del agro, *ager Vasconum,* la zona meridional de los vascones en la que hay tierras de calidad, tierras cerealeras, tierras de buen acomodo, donde en tiempos modernos se fueron desarrollando las villas. En oposición está el territorio dominado por el bosque, *saltus Vasconum,* tierra de montañas, de bosques boreales, en parte. Fue en estas tierras donde se desarrolló la industria moderna debido a la existencia en la misma de minerales, de materias primas forestales y otras. Y como complemento están las tierras costeras, pobladas por marineros y pescadores, donde en los tiempos modernos se han desarrollado las industrias náuticas.

[24] *Pierre Vilar,* Iniciación al vocabulario del análisis histórico, *Editorial Crítica, Barcelona, 1980, págs. 158-161.*

[25] *Julio Caro Baroja,* Introducción a la historia social y económica del pueblo vasco, op. cit., *págs. 18-19.*



Cada una de estas realidades territoriales condiciona, desde muy antiguo y en formas de vida tradicional muy determinadas, la vida de sus habitantes. «En lo alto, se dan actividades específicas, como son el pastoreo, el trabajo de leñador, el de los carboneros, en parte también, aunque esto es más irregular por razones obvias, el de los mineros y de los ferrones. Luego en las tierras más bajas, según se va bajando, se va suavizando el clima también, y la agricultura y el comercio van dando matices al paisaje, y después en la misma costa hallaremos la pesca y la navegación primando en esta especie de conjunto de funciones, condicionadas por lo que es, como digo, específicamente físico»[26].

A esta investigación económica le acompañan los estudios de tecnología popular. Indiscutiblemente a cada situación económica le corresponden los utensilios de mayor o menor complejidad, que son ante todo mediadores entre la mano del ser humano, que lo controla, y la naturaleza, a la que la «astucia de la razón» hace trabajar.

La relación de ambas realidades se hace a partir del concepto de lo ecológico tal y como fue trasladado a disciplinas humanísticas: «En su origen se llamó así al estudio de las relaciones de los animales y plantas, particularmente de las comunidades de unos y otras con su medio circundante, sea este animado o inanimado... Referido al hombre el sistema ecológico resulta algo distinto a lo que es en relación con animales y plantas, por la misma complejidad de la naturaleza humana, que hace que todo lo que tiene en derredor lo convierta en problemas mentales, lo modifique de un modo u otro. Esta capacidad de transformación es la causa de que los estudios de Ecología humana presente de un lado una dificultad mayor, de otro inesperadas limitaciones, sobre todo en las sociedades que están en posesión de técnicas muy avanzadas»[27].

Los trabajos económicos y tecnológicos ocupan una parte muy importante en los estudios vascos de Julio Caro Baroja. Señalaremos los más destacados: Desde el primero, *Algunas notas sobre la casa en la villa de Lesaka* de 1929, hasta una de la últimas *La casa en Navarra* de 1982, tendríamos que citar *La vida rural en Vera de Bidasoa* de 1944; *Los vascos* de 1949; *Vasconiana* de 1957, destacando el capítulo «La tradición técnica del pueblo vasco, o una interpretación ecológica de su historia»; «La crisis del caserío» de 1964, artículo reproducido en *Estudios Vascos* VII de Txertoa, *La ciudad y el campo* de 1966; *La etnografía histórica de Navarra* de 1971-1972, 3 vols., donde destacaríamos «Las bases históricas de una economía tradicional» y «Un estudio de tecnología rural»; «Notas de etnografía navarra» de 1972, artículo reproducido en *Estudios Vascos* VII de Txertoa, *Introducción a la historia social y económica del pueblo vasco* de 1974; *Los vascos y el mar* de 1981.

[26] Ibíd., *pág. 23.*

[27] *Julio Caro Baroja,* Vasconiana, *Minotauro, Madrid, 1957, págs. 106-107.*

Terminaremos el apartado recordando la importancia que confiere Julio Caro Baroja a la «cultura material» en el estudio del pensamiento integral de la vida de un pueblo y de un país. «A menudo he oído, por ejemplo, a algunos jóvenes lanzados a la investigación antropológica que a ellos no les interesa la «cultura material». Y no se me ha ocurrido otra cosa que preguntarles si saben lo qué es «materia». Y no puedo comprender cómo se han podido llegar a hacer ascos semejantes, partiendo del trabajo de campo, pero se hacen. No entiendo dónde pone las fronteras de lo material uno cualesquiera de estos seres despectivos: —¿Qué no es material en una sociedad antigua observada por un antropólogo?—. Muy poco, pero el mal está hecho y los acólitos siguen a los sacerdotes de las nuevas disciplinas, tal vez más bien hechiceros. Acaso no es éste el único momento en que por razones similares, aunque no iguales, se han desdibujado los caracteres de un idioma, de una cultura y de una sociedad»[28].

Las instituciones sociales: organización, estructura política y educación

Las instituciones sociales de cualquier pueblo son fruto de las relaciones sociales encontradas en un tiempo y en un espacio dado. Pero no siempre van juntas las instituciones jurídicas y económicas, ni la existencia de las de un tipo indica, por fuerza, correspondencia absoluta con las de otro. Añadamos asimismo que la estructura social y la forma estructural son dos cosas que no tienen porque coincidir y que de hecho no coinciden muchas veces. El ser humano es un animal de valores. Y los estímulos y los conceptos o ideales que conforman su visión están sometidos a cambio. «En una época en que hubo gran inquietud por sistematizar los conocimientos sociales, algunos autores profundos se preocuparon por el tema de cómo se debían estudiar los espacios propios de distinta clase de hombres, según diversas culturas, sus distintos intereses dominantes, también sus leyes. Porque claro es que un mismo espacio es algo muy distinto para el guerrero, para el pastor, el agricultor o el artista y que el espacio sagrado es diferente al profano: que incluso se puede hablar de espacios legales de muy diversa índole. Tantos espacios como hombres y actividades y el mismo espacio distinto según qué ojos lo interpretan o desean utilizarlo. Ni más ni menos»[29].

Animado por este espíritu investigador Julio Caro Baroja ha dedicado sendos estudios a aclarar el mundo organizativo, político y educativo del pueblo vasco. Hay capítulos importantes en las siguientes obras: *Vasconia-*

[28] *Julio Caro Baroja, «Prólogo», in* Vecindad, familia y técnica, *Txertoa, Donostia, 1974, págs. 9-10.*

[29] *Julio Caro Baroja,* El laberinto vasco, *Txertoa, Donostia, 1985, págs. 71-72.*

na (1957); *Vecindad, familia y técnica* (1966-1974), *Baile, familia, trabajo* (1964-1976); *Sobre historia y etnografía vasca* (1967-1982); *El laberinto vasco* (1985), etc. El pueblo vasco ha vivido a través de sus ciclos culturales tres grandes ordenamientos sociales que dan lugar a tres maneras de vivir distintas y complementarias, a tres culturas también diversas entre sí. «Y aún se ha de añadir a estos tres un medio social más: el de los puertos con sus marineros y pescadores»[30]. Precisando: los tres primeros serían el prehistórico, mundo del pastor y del ser humano que vive en las alturas gran parte del año, como carbonero y leñador. En segundo lugar, el de las aldeas, mundo del labrador, que constituye una unidad de trabajo específico como es el caserío. Fueron los siglos VII, VIII, IX y X, propios para que se desarrollara una vida de aldeas, constituidas por casas agrupadas en torno a una fortificación, torre o castillete, y una iglesia de patronato particular. Y en tercer lugar, el de las villas y ciudades. A partir del siglo XI comienza a variar el paisaje. Surgen núcleos urbanos de nueva planta, y ésta a veces perfectamente planificada, debido a las actividades de los reyes de Navarra... Después vendrá el desarrollo industrial que pasará por varias fases. Los siglos XIV, XVI, XVIII y XIX-XX tienen su historia propia y específica en este orden de cosas.

Una observación general es necesaria antes de proseguir la exposición «contra lo que es uso decir y afirmar, parece que la mentalidad del hombre, cuando más se aleja de aquellos estadios elementales y primigenios es más contradictoria y heteróclita. Se «cultivan» mucho, en efecto, zonas del pensamiento. Se aplican reglas lógicas muy rígidas a trabajos determinados, a técnicas y profesiones. Pero otros aspectos de la vida no se ajustan tanto a estos principios y la coherencia resulta así menor... Todas las sociedades del antiguo Régimen se han caracterizado por esto. Acaso el campesino, el casero, el habitante de las viejas villas y aldeas del País Vasco, ha separado hasta hace poco, más que otros de Europa, la esfera de lo lógico, lo utilitario, lo material de lo poemático, lo misterioso, lo «numinoso». Y esto le ha permitido ser hombre religioso y hombre práctico a la par, de modo que choca a algunos observadores de fuera»[31].

¿Cuál fue el ordenamiento social corespondiente a cada una de estas realidades? En lo que se refiere al prehistórico, se indagan dos situaciones importantes. La primera corresponde al tipo institucional indígena (en términos de los escritores clásicos) perteneciente a los pueblos del norte de España: «Resulta evidente, que lo que más se parecía a las instituciones indígenas en este orden era la "gens" o el YEVOS, no la tribu (insisto una vez más) y que al hablar de tribus cometemos un error científico paralelo al enunciado por antropólogos conocidos cuando, al estudiar las unidades sociales que resultan del parentesco, unilateralmente considerado, se han

[30] *Julio Caro Baroja,* Sobre historia y etnografía vasca, op. cit., *pág. 21.*
[31] Ibíd., *pág. 22.*

utilizado términos como el de "sib" o "clan". Tanto en lo que se refiere a "sib" (o *Sippe* en alemán), como en lo que se refiere a "clan" ("clam", término gaélico), podemos afirmar que son voces que no llenan, ni con mucho, el lugar que dejamos vacío al prescindir de dos palabras que nos debían resultar más familiares: YEVOS y "gens"»[32]. A pesar de la demostración científicamente evidente del autor se sigue abusando de los conceptos. Sobre una discusión reciente por una equiparación abusiva de la nación étnica con la tribu se puede consultar mi último libro *Sociología de una nación en movimiento*[33]. Y a partir de la demostración aclaratoria del vocabulario clásico se pasa a valorar el sistema gentilicio: «Ahora bien, el mayor valor que tiene cualquier sistema gentilicio es el que le da su dimensión en el tiempo: un lapso de tiempo mayor siempre que el de la duración de la vida humana más larga, de suerte que la conciencia de que antes que nosotros vivieron varias generaciones de antepasados, colocados en línea, se utiliza con distintos fines, pero sobre todo para establecer una solidaridad de agnados, dentro de la propia vida. A este respecto nada más desdichado que el propósito de algunos observadores investigadores de la vida de los pueblos que, so capa de pretendido "funcionalismo", han eliminado casi la dimensión temporal larga, de toda explicación y aun análisis de los sistemas o regímenes sociales»[34]. Se podría trasladar este propósito a los que en nuestros días se obstinan en aplicar a las ciencias humanas, sociales y políticas una filosofía posmodernista.

La segunda situación indagada se refiere a la existencia de una pluralidad política primitiva dependiendo de las zonas geográficas: «Considera, pues, que tanto los historiadores de las instituciones como los del Derecho y también los arqueólogos, deben tener en cuenta, las diferencias sociales de los pueblos de la península y que no han de seguir dando un cuadro general de "instituciones primitivas" (como los que a veces dan) ni discutiendo temas como el de cuál fue la unidad política fundamental de la España primitiva. A este respecto bueno es recordar cómo en el excelente *Curso e historia de las instituciones españolas* de don Luis García de Valdeavellano, publicado no hace mucho, se abre camino a la idea de la diversidad, aunque el autor no tiene más remedio que aludir a las tesis encontradas de los que, de un lado, sostuvieron que la "tribu" fue la unidad política de aquella España primitiva y a la de los que, de otro, creyeron que ésta fue la "ciudad", y a la de los que aún defendieron que había ya una especie de Estado o "natio". Mucho me satisface ver cómo aquel maestro señala las diferencias existenciales, según las zonas geográficas, cosa en la que he insistido, acaso más que nadie, sin demasiado eco, eso es verdad»[35].

En segundo lugar tenemos el ordenamiento social correspondiente a la aldea, dominada por el mundo del labrador. Existe una institución original

[32] Ibíd., *págs. 74-75.*
[33] *Jokin Apalategi,* Sociología de una nación en movimiento, *Instituto de Estudios sobre Nacionalismos Comparados, Vitoria-Gasteiz, 1992, cap. 2.*
[34] *Julio Caro Baroja,* Sobre historia y etnografía vasca, op. cit., *pág. 75.*
[35] Ibíd., *pág. 133.*

que ha sido y sigue siendo objeto de sendas tesis de doctorado[36]. Sirva como introducción al pensamiento del autor que estudiamos en este dominio su declaración definitoria de la casa vasca. «La familia elemental vasca de labradores no es conocida casi nunca por el apellido del padre, como en diversas partes de Europa, sino por el "nombre de la casa" en que vive, nombre que puede ser de varios tipos (acerca de los cuales no voy a decir nada ahora), y que en muchas ocasiones data de hace cien, doscientos, trescientos y aun cuatrocientos años; que fue puesto en la época de su fundador o reconstructor, el cual nada tiene que ver con la familia actual con frecuencia»[37]. Este rasgo, ya de por sí específico a la casa vasca, va acompañado de otros elementos no menos fundamentales: «Esta casa que da nombre a la familia puede ser propiedad de los que viven en ella y cultivan sus tierras. Pero no es la idea de propiedad tampoco la esencial para los que la habitan, puesto que con mucha frecuencia estos son simples inquilinos o colonos, colonos que, en verdad, pueden estar vinculados a ella desde hace muchas generaciones. Según mi impresión, la casa con sus habitantes y pertenencias es, ante todo, una especie de "unidad de trabajo" elemental y de esta noción, más o menos claramente poseída, dependen otras muchas. Las personas, los animales y los aperos forman un complejo económico parecido a lo que los romanistas llaman *fundus cum instrumento*. La familia está encajada de modo particular como tal, dentro de esta "unidad"»[38]. La razón de ser de esta institución es mantener la indivisibilidad de la casa y el predio, su «individualidad»: «Los amos o arrendatarios temen los resultados de la parcelación continuada y luchan contra lo que ocurre en otras regiones»[39]. Todo ello conlleva a la producción de una jurisprudencia específica: «En el país vasco han regido, esencialmente, dos formas de heredar: 1) una es la expresada por la ley de la estricta primogenitura, sin distinción de sexos, que se encontraba, sobre todo, en el país de Soule, algo también en el Labourd y menos en otras zonas; 2) otra es la de la libre elección de herederos, que se halla en casi toda la zona vasco-española y en muchos pueblos de la vasco-francesa»[40].

Con la Revolución Francesa, por primera vez, se abolieron estas leyes, acusando a la ley antigua de propiciar la desigualdad por «privilegiar» al heredero, dejando sin nada al resto de los hijos e hijas de la familia. En nuestros días siguen esgrimiendo el mismo argumento (que no es otro que el ideológico) algunos intelectuales[41]. Julio Caro Baroja, por su parte, expone esa contraversia con la sabiduría y ponderación científica que le caracterizan[42].

Esta institución de la casa va complementada por otra denominada «vecindad». En cualquier circunstancia, para los moradores de una casa de estas que forma un grupo cualquiera de los descritos, resulta más impor-

[36] *Una de las últimas y modélica por su composición resulta la obra de Maite Lafourcade,* Mariages en Labourd sous l'ancien régime, *Servicio Editorial de UPV/EHU, Bilbao, 1989.*

[37] *Julio Caro Baroja,* Baile, familia y trabajo, *Txertoa, Donostia, 1976, págs. 123-124.*

[38] Ibíd., *pág. 124.*

[39] Ibíd., *pág. 125.*

[40] Ibíd., *pág. 126.*

[41] *Pierre Bidart, Peru Abarca: «Espace imaginaire et paradigme perdu», in* La production sociale des espaces. *Colectif, Université de Pau et des Pays de l'Adour, 1986.*

tante la vecindad que la parentela que vive fuera de ella, a lo largo de la vida cotidiana. Las relaciones con consuegro, tíos y sobrinos, primos, etc., residentes en caseríos separados o lejanos entre sí, son menos continuas, intensas y sujetas a reglas que las relaciones entre vecinos de casas próximas. La vecindad obliga a una serie de trabajos colectivos y de servicios mutuos. Su importancia está expresada, también, por numerosos ritos[43]. Incluso la vecindad abordaba ciertos trabajos que desbordaban a la familia como tal: «*A veces no sólo la familia, sino la vecindad entera,* compuesta de los habitantes de cinco o seis caseríos, trabajaba en común, bien para acelerar la marcha de ciertas labores, bien para ayudar en casos apurados de enfermedad o falta de brazos, bien para llevar a cabo tareas de interés general para la misma vecindad»[44].

Y con todo, y en la evolución interna de esa institución del caserío (y no por ataques externos en forma de discursos ideológicos o imposiciones jurisprudenciales) se ha generado la crisis. Así lo reconoce Julio Caro Baroja, como observador cercano de la realidad del caserío vasco: «sí cabe afirmar que se pasa por una crisis de los valores antiguos, tradiciones y que esta crisis afecta a la misma estructura del caserío»[45]; y argumenta su razón de ser: «Las nociones de propiedad, de la categoría de ser amo o ama de un caserío y otras que eran fundamentales para la sociedad rural hasta hace poco, han dejado de serlo. Los estímulos están en otras partes y en otros conceptos o "ideales". Los valores que se tienen en cuenta son otros»[46]. Y concluye con una predicción negativa respecto a las posibilidades de subsistencia de esa institución: «Se pueden esperar cambios en los sistemas de explotación agrícola, racionalizaciones y simplificaciones del trabajo, pero lo que no se puede esperar es que aquella unidad social, que fue considerada por muchos autores de los siglos XVIII y XIX como modelo y patrón, aguante con vigencia muchos años más. No seré yo quien diga si esto es bueno o malo. Lo que sí sé es que es "menos poético", para el que observa en las cercanías»[47].

Además de este estudio dinámico de la institución de la casa o del caserío vasco, Julio Caro Baroja ha puesto a prueba alguna teoría antropológica moderna aplicándola al análisis de la casa vasca. A través de un estudio de detalle encomiable se centra en el análisis de dos casos concretos: 1) Estudiando las vicisitudes de una casa determinada del siglo XVII al XIX. 2) Las de otras casa-palacio de localidad próxima de la misma montaña del Bidasoa[48]. Y llega a las siguientes conclusiones: «Lo que la historia familiar nos indica de cambios y vaivenes de fortuna, nos hace admitir también que la estructura social y la "forma estructural" son dos cosas acaso aún más distintas de lo que incluso pensaba Radcliffe Brown, al formular la distinción recordaba al principio de este modesto trabajo y nos

[42] *Julio Caro Baroja,* Baile, familia y trabajo, op. cit., *págs. 127-130.*

[43] Ibíd., *págs. 130-131.*

[44] Ibíd., *pág. 139.*

[45] Ibíd., *pág. 140.*

[46] Ibíd., *pág. 140.*

[47] Ibíd., *pág. 141.*

[48] *Julio Caro Baroja,* Vecindad, familia y técnica, op. cit., *págs. 64-110.*



hace también pensar que la estructura como categoría estática, excesivamente estática, puede hacernos caer en engaño, en falsas identificaciones de hechos distintos. Ciertas palabras, determinados conceptos jurídicos y sociales parecen tener siempre el mismo contenido. Pero esto es falaz, como también procuré hacer ver en mi ensayo sobre los conceptos de honor y vergüenza en España, desde la Edad Media a la Moderna y por otra parte, en el caso que nos ocupa, no sólo la idea general de "casa"o de "casa troncal" varía de contenido a lo largo de los siglos, sino que la misma "casa", considerada materialmente, es objeto e variaciones tan sensibles que es el historiador, en definitiva, el que tiene la última palabra siempre. El historiador humilde que pone las cosas unas detrás de otras, como le son dadas»[49].

En tercer lugar, está el mundo urbano vasco con su ordenamiento social correspondiente. Hay varios niveles en el ordenamiento urbano acorde con el proceso habido desde la creación de las primeras ciudades medievales hasta la industrialización moderna. Distingue el siglo XI como inicio de los núcleos urbanos debidos a la actividad de los reyes de Navarra, que fundan Vitoria, Salvatierra y Laguardia, en Álava, que fundan San Sebastián en Guipúzcoa, que planifican otras villas nuevas, con el deseo evidente de fomentar el comercio y también con el de dar facilidades a los peregrinos en su marcha piadosa hacia Santiago de Compostela. Por la misma razón se levantaron puentes y se trazaron típicos «pueblos de camino», como Puentelarreina[50]. Le siguió la historia conflictiva de los siglos XIV y XV con el País Vasco sometido a luchas feroces de linajes, agrupados en bandos, en competencia por todo lo que había sobre él, en materia de riqueza y honores: «Oñacinos y gamboinos, agramonteses y beamonteses anduvieron a la greña. Esta división o dicotomía clásica perdió virulencia a fines del siglo XV, y después las familias de los cabezas de bando, parientes y mayores y "jauntxos" perdieron también influencia en el país o se alejaron de él, para entrar en la nobleza cortesana, o para participar en otras empresas»[51]. Durante el XVI y XVII, los industriales vascos vivieron preocupados por no quedar excesivamente retardados ante las innovaciones de holandeses, franceses e ingleses. Durante el siglo XVIII hubo más orden, al parecer en la producción y el comercio. Y a partir del siglo XIX vienen las guerras que no han cesado. Con ello intenta restablecer una visión histórica no idealizada de las realidades pasadas: «No cabe duda de que en el orden social, en el orden político e incluso en el artístico, una porción considerable de gente del país adopta, intelectual y sentimentalmente, una postura que podríamos definir con la palabra siguiente: "neoprimitivismo". "Neoprimitivismo" que, como todos los movimientos de "vuelta a", tiene poco que ver con aquello con lo que se quiere entroncar. ¿Hay

[49] Ibíd., *págs. 109-112.*
[50] *Julio Caro Baroja,* Sobre historia y etnografía, op. cit., *pág. 20.*
[51] Ibíd., *pág. 25.*

algo más de su época que el "prerrafaelismo" inglés? Pero la cosa se complica más cuando entran por medio la Política y el Derecho. Fue el lema de los nacionalistas vascos, dirigidos por don Sabino Arana Goiri, el de "Dios y las leyes viejas" y el de los carlistas, el de "Dios, Patria y Rey". Unos y otros realizaron una serie de operaciones teóricas para justificar aquellos lemas, y cantidad de vascos y navarros quedaron implicados en la tarea ardua de establecer un orden social rígido absoluto, sobre postulados en apariencia tan claros y en la práctica harto difíciles que se han padecido, allí, más que en ninguna otra parte de España»[52].

Para terminar de dar cuenta de la panorámica reflexiva de Julio Caro Baroja en lo que concierne al ordenamiento institucional vamos a referirnos a sus estudios de urbanismo político y urbanismo cultural o educativo. Inicia la temática por relacionar el éxodo rural y los procesos de urbanización para preguntarse a continuación: «¿A qué llamaron urbanizar los técnicos, con autoridad y poder? ¿A qué llamarán orden urbano los políticos, que han hecho o dejado hacer lo que se ha hecho? ¿Quién piensa —en serio— en las consecuencias de toda índole que traerá el haber hecho las "urbanizaciones" que se han hecho de veinte años a esta parte? ¿Quién ha pensado en lo que pueden producir las barriadas inmundas, los ámbitos contaminados? ¿Quién ha tomado medidas para que el hombre urbano actual, descendiente de campesinos, que lo fueron durante siglos, pueda acomodarse mejor a medios nuevos?»[53].

Ya las preguntas tienen un contenido crítico, pero cuando se pasa a la exposición y valoración de lo ocurrido el autor se muestra extremadamente expeditivo: «Ante el resultado de sus actuaciones, se les podría decir: —Menos mal que son ustedes cristianos y conservadores. Porque, si no lo fueran, estaríamos practicando la antropofagia y se habría vendido la catedral de Burgos como solar... Dura era la vida antigua de labradores, pastores, etc., pero este proceso de "insectización" del hombre, manipulado por la industria loca y ciega, va a producir, ya está produciendo, situaciones increíblemente brutales, invirtiendo el pensamiento común expresado en las coplas de Jorge Manrique, podemos pensar que "cualquier tiempo futuro será peor", si no se estudia mejor lo que ha sido la vida del hombre y si no se pone coto a los desmanes y desenfrenos técnicos actuales. Porque los políticos, sean los que sean, son una pobre gente comparados con los que manejan las fuerzas del mundo: unos criados con calzón corto o librea de empresas, compañías y mercaderes. De esto los historiadores y aun los etnólogos y folkloristas podemos hablar largo y tendido. ¿Para qué dar voces en el desierto o entre sordos? Porque alguien oirá al fin»[54].

La salida al *impasse* podría venir como consecuencia de una labor educativa de futuros profesionales: «Hace ya bastantes años mantuve relación

[52] Ibíd., *págs. 26-27.*
[53] *Julio Caro Baroja,* Baile, familia y trabajo, op. cit., *págs. 8-9.*
[54] Ibíd., *págs. 9-10.*



estrecha con arquitectos jóvenes de San Sebastián y Bilbao. Como en el norte de España hay cierta abundancia de ciudades, villas y pueblos que tienen interés desde este punto de vista, organicé con ellos una serie de excursiones, en las que también se incluyó la visita a poblaciones del sudoeste de Francia. Después di algunas clases en la Escuela de Arquitectura de San Sebastián y en Madrid participé, también, en coloquios sobre el tema. Claro es que mis intervenciones no tenían el mismo carácter que las de los profesionales de la Arquitectura y tampoco eran fruto de intereses estrictamente arqueológicos o artísticos. La Historia del urbanismo me interesaba (y sigue interesándome) como un capítulo de la Antropología: o si se quiere, de la "Morfología cultural". Es decir, que lo que con más frecuencia ponía de relieve era la relación formal del núcleo urbano con el momento cultural en que se habían construido y con su interpretación del medio: cosa bastante distinta a la "adaptación al medio" de la que tanto se habló en otras épocas»[55].

En sus análisis insiste en estudiar lo urbano no sólo como fruto de la tecnología y la arquitectura sino como índice notable del tipo de vida que existe y los conceptos culturales sobre los cuales se basa. Esto aplicado a la situación actual le lleva a declarar que «el gran salvaje puede ser el pueblo que vive en un suburbio infame pero lo es más el que lo ha hecho por lucro. Sea ingeniero, arquitecto u hombre de negocios y de banca... Acaso nunca lo que se representa como contenido de la sociedad, la representación o imagen colectiva que se tiene de la sociedad actual, como una sociedad tecnificada y por lo tanto progresista, en vías de superación constante, haya sido más falso de lo que es hoy. Y tanto más falso cuanto más popularizado»[56]. Acepta el principio de que «la ciudad es fiel reflejo del "poder político" ante todo. Esto lo vio Aristóteles ya mejor que nadie. Luego lo observó también su discípulo Ibn Jaldún... La ciudad, es en suma, algo mucho más complejo y difícil de definir que lo que nos dicen bastantes de los historiadores, los urbanistas y sociólogos que se han ocupado de ella. No en balde en la ciudad ha surgido la gran novela: no en balde los mayores novelistas se han nutrido de su vida social, desde el obsceno y elegante autor del Satiricón a los grandes creadores del siglo XIX y comienzos del XX»[57].

El mundo de las creencias

El corpus de sus escritos en la materia es inmenso. Se trata de articular en el mismo apartado sus investigaciones sobre la mitología *(Algunos mitos españoles, Mitos vascos y mitos sobre los vascos)*; sobre la religión antigua

[55] *Julio Caro Baroja,* Paisajes y ciudades, *Taurus, Madrid, 1984, pág. 7.*

[56] Ibíd., *pág. 12.*

[57] Ibíd., *págs. 206-207.*

(Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco); sobre la religión cristiana *(Los vascos, Los pueblos del norte de la península ibérica);* sobre la brujería *(Las brujas y su mundo, Brujería vasca, Inquisición, brujería y criptojudaísmo);* sobre la magia *(Vidas mágicas e Inquisición, De la superstición al ateísmo, Teatro popular y magia, Magia y brujería),* sobre el culto a los árboles y mitos y divinidades arbóreas *(Los vascos, Culto a los árboles y mitos y divinidades arbóreas* y «Sobre el árbol de Guernica y otros árboles con significado jurídico y político», en *Sobre Historia y Etnografía vasca),* sobre los ritos, las prácticas folklóricas y carnavalescas *(Viejos cultos y viejos ritos en el folklore de España, Ritos y mitos equívocos, El carnaval).*

¿Qué tienen en común? Que son formas de pensamiento erigidas en creencias, tanto para el que las tiene como para el que las encuentra a su alrededor. Existe una articulación entre el mundo folklórico, el mundo campesino y el mundo arqueológico, escribe Julio Caro Baroja en un reciente «Prólogo» al libro *Mitología vasca* de José M. de Barandiarán, tal y como éste último nos ha informado cuando describe las ideas cardinales que dominan en las mentes que aceptan como cosa real los mitos. «La principal de ellas, a mi juicio, es la de que todas las cosas que tienen nombre existen. Es decir, que los seres míticos no son símbolos o alegorías, como creían los mitógrafos y filósofos antiguos, más o menos simbolistas, ni tampoco productos equívocos, que luego se perfilan como creían otros. No. Son productos del mundo conocido, y físicamente cognoscible. No sólo el sol, o la luna, o las estrellas, como seres animados, sino también otros que no tienen aquella corporeidad, pero que se describen con formas particulares: "Tartalo" el "basajaun", las "lamiak", la "Dama": sea la de Amboto, sea la de otra montaña o lugar conocido, y tantos más»[58].

Dado que hemos retenido el concepto de forma de pensamiento como la expresión más adecuada para hablar de las creencias sigamos con las matizaciones que sobre la misma nos ofrece el autor: «La forma de las ideas está condicionada por objetos, instituciones sociales, etc., que también tienen vigencia a través del tiempo en una misma área. Mas de tales formas es mejor que hablemos en los capítulos sucesivos por separado, y que no demos a la noción aludida, usada por Tylor y sus discípulos, un valor excesivo»[59]. A continuación divide el País Vasco en cinco tipos de mundos circundantes: «Dentro del País Vasco parece haber sensibles variedades entre la concepción del mundo propia de los habitantes de unas regiones y la de los que nacieron en otras. Un análisis cuantitativo y cualitativo las podría diferenciar con cierta claridad. A juzgar por lo que personalmente me ha sido dado observar, creo que sería conveniente tener en cuenta cinco tipos de "mundos circundantes", al llevar a cabo esta labor:

[58] *Julio Caro Baroja, «Prólogo», in* Mitología vasca, *de J.M. Barandiarán, Txertoa, Donostia, 19, 9.ª edición, pág. 11.*

[59] *Julio Caro Baroja,* Los vascos, op. cit., *págs. 265-266.*



1) el mundo del habitante de los puertos de mar y de la costa; 2) el mundo del campesino de la zona más baja y próxima a aquélla, de Vizcaya, Guipúzcoa, Navarra y el país vasco-francés; 3) el mundo del campesino de la zona más alta de estas mismas regiones; 4) el mundo del campesino de los valles alaveses y navarros; 5) el mundo del campesino de las llanadas y tierras más meridionales del país. Los datos más curiosos para caracterizar el vasco deben buscarse en las áreas 2 y 3, que son aquellas en que, justamente, Barandiarán encontró (descubrió, podríamos decir) los materiales más atractivos de su colección, pero hace falta explorar también las otras de modo sistemático»[60].

Una vez establecida así la realidad de las formas de pensamiento, el autor pasa a abordar el problema de la religiosidad que le parece «materia delicada», puesto que al hablar de religión se puede incurrir más que en cualquier otro caso en errores de concepto y de apreciación, apuntar ideas que no sean gratas o comprensibles para el común de las gentes y ser acusado de parcialidad con mayor o menor razón[61]. Todo ello le lleva a una meditación cuya consecuencia será distinguir «entre creencias y prácticas cristianas, y creencias y prácticas paganas. Juzgo que también tiene mucha importancia la separación cuidadosa de las creencias ortodoxas de las heréticas, supersticiosas, etc., dentro del cristianismo y de cada país. De acuerdo con ellos haré mi relato. Pero para que estas divisiones tengan mayor validez y reflejen un particular estado religioso, no deben alterar la descripción que se haga a base de observaciones muy concretas, a las que habrá que añadir, además, una especie de tabla de valores que sirva para determinar la fuerza e importancia de cada forma de la religiosidad, ayer y hoy, dentro de colectividades e individuos. La forma católica ortodoxa será, sin duda, la que ocupe el lugar más destacado en esta tabla, si consideramos los hechos pensando en el presente del país vasco»[62].

Aunque sin lugar a dudas la forma católica ortodoxa ocupe el lugar más destacado entre las creencias del pueblo vasco actual, no va a ser precisamente lo que más le interese investigar a Julio Caro Baroja. Como prueba ahí está su obra posterior. Por varias razones. Primero, «porque la religión, para el etnólogo, no es el único ni el más importante, sino uno de los varios aspectos de la cultura que debe analizar, con una manera de desenvolverse bastante parecida a la propia de otros, y en estrecha relación con ellos; nada más ni nada menos»[63]. Pero además, porque es un consejo suyo: «que hay que creer suave y reposadamente: incluso cuando se trata de creer en la propia incredulidad»[64]. El autor, si algo teme en esta vida, es la guerra de las creencias o el comportamiento de aquellos que intentan aplicar su creencia a los demás. Lo cual no le impedirá tomar partido con vigor frente a los opresores y en favor de las víctimas, sean éstas moriscos, ju-

[60] Ibíd., *266, nota de pie de página.*

[61] Ibíd., *pág. 267.*

[62] Ibíd., *pág. 267.*

[63] Ibíd., *pág. 268.*

[64] *Julio Caro Baroja,* De la superstición al ateísmo, *Taurus, Madrid, 1981, pág. 11.*

díos, criptojudíos, brujas, o seres humanos contemporáneos, perseguidos por unas creencias. Este aspecto ha sido apuntado con acierto por Davvyd Greenwood cuando escribe: «Caro Baroja mira los problemas de la historia siempre en sus dimensiones humanas, como problemas humanos necesitando soluciones humanas. Busca en la historia siempre los problemas humanos que la vida de un período o bajo ciertas circunstancias presenta a los hombres. En esto veo yo una unidad fundamental que une su etnología vasca y andaluza, los estudios de la historia chica, y los estudios de las minorías. En todo enfoca los problemas como problemas humanos, solucionados o no por hombres de carne y hueso, hombres que a menudo se equivocan y que se hacen daño, pero que luchan para imponer en sus vidas orden y significado»[65].

A modo de resumen trataremos de subrayar las principales cuestiones investigadas pertenecientes al mundo de las creencias.

1.— Respecto a la religión antigua y el mundo mítico: Aunque parezca raro, no existe palabra vasca equivalente a mitología. El padre Larramendi la inventó. Ante lo cual Julio Caro Baroja reacciona en científico. «¿Que no hay palabra vasca equivalente a Mitología? No la inventemos. ¿No existe acuñada una voz que corresponda a mito? No recurramos a una ingeniosidad fácil para suplir la falta. Esto no quiere decir que no existan mitos y creencias o concepciones mitológicas»[66]. Se abre el apartado señalando la relación necesaria entre mitología y material lingüístico tratándose de una lengua tan antigua como el vascuence. Las ideas de «Dios = Urzia» y «Cielo = Ortzea», para los antiguos vascos, estuvieron emparentados entre sí. Además existen afinidades, reflejadas en la lengua, entre las ideas de la luz, el sol y fuego. Los nombres de los meses se hallan en relación con la luna. El mito de Mari está vinculado con las cuevas y con las grandes montañas del centro el País Vasco. El mito de las «lamiak» vendría de los romanos, quienes a su vez lo tomaron del mundo griego. El mito del cazador existente en otras áreas culturales. El mito del «basajuan», es decir «el señor del bosque». El mito de «Tartalo» es el Polifemo vasco. El mito de «herensugea» o el dragón, la serpiente alada. «Asociar al cielo con el Dios supremo, con el trueno, con el día jueves, con las hachas prehistóricas (que se reputan como caídas con el rayo), es algo que hicieron muchos pueblos europeos antiguos, de los que los vascos, en este orden, no parecen separarse más que por su lengua, no por sus ideas»[67]. Una investigación reciente de Juan Ignacio Hartsuaga, «Euskal mitología konparatua»[68] (que es resumen de una tesis de doctorado mucho más amplia) nos muestra que sí había diferencias de orden filosófico profundas entre la mitología preindoeuropea y la vasca.

[65] *Davvyd Greenwood, «Julio Caro Baroja, sus obras e ideas»,* op. cit., *pág. 237.*
[66] *Julio Caro Baroja, «Prólogo», in* Mitología vasca, *de J.M. Barandiarán,* op. cit., *pág. 10. Véase en particular, para los mitos del «cazador negor», las «lamiak» y «Polifemo», la obra* Mitos vascos y mitos sobre los vascos, op. cit., *págs. 7-77; y para los mitos de «erensugea», «basajuak» la obra* Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco, op. cit., *págs. 129-136.*
[67] *Julio Caro Baroja,* Los vascos, op. cit., *págs 291-292.*
[68] *J.I. Hartsuaga,* Euskal mitologia konparatua, *Kriselu, Donostia, 1987.*

2.— Respecto a la religión cristiana: Existe una relación entre los monumentos prehistóricos, especialmente los «cromlecs», y los gentiles, y la situación de las iglesias rústicas y ermitas. «No es posible establecer una regla general, pero cabe afirmar que, con gran frecuencia, las ermitas que hoy día se hallan en un punto apartado del término municipal, en una altura o valle recóndito, son más antiguas que las parroquias que recogen a la comunidad de fieles en su seno... Desde el punto de vista formal, cabría hacer una clasificación muy clara de los diversos tipos de iglesias y ermitas del País Vasco... Parece incluso que la idea de la iglesia en dependencia estrecha y fundamental del episcopado es bastante moderna»[69]. Pero no le gustan las explicaciones guiadas por esquemas ideológicos fáciles, y sale a su paso: «A veces, no obstante, entre la práctica pagana y la cristiana hay bastante relación, se establece un contacto comprensible, pero sujeto a normas más difíciles de definir que las imaginadas por algunos autores, embargados por cierto intelectualismo o un racionalismo elemental, que no ven más que un proceso histórico o genealógico posible ante todo nexo entre paganismo y cristianismo»[70]. Estudia, asimismo la noción cristiana del diablo, los santos («la noción del santo como héroe fuerte y astuto está en consonancia con antiguas formas de fe»)[71]. Pero se abordan igualmente cuestiones relacionados con el calendario, la relación entre los banderizos y las jerarquías eclesiásticas, la institución de las «serorak», los heréticos.

3.— Respecto a la brujería: Es un tema mayor por su éxito entre los investigados por Julio Caro Baroja. El libro *Brujería Vasca* le abrió una reputación mundial. Por las artes mágicas que se atribuían a los vascos, podemos concluir que viene de muy antiguo la brujería vasca: «No cabe duda de que cuando el pueblo euskaldun practicaba todavía una religión politeísta más que animista, allá por los siglos II y III a de J.C., era muy dado a las artes mágicas y a las relacionadas con ellas, siendo conocidos, por ejemplo, los vascones en vastos territorios del imperio como hábiles augures. Posteriormente, en la Edad Media más remota, esta fama continúa, al lado de la que los vascones mismos eran aún poco conocedores de los preceptos cristianos»[72]. El brujo o la bruja aparece cargado con una ciencia o pseudociencia cada vez más complicada. De una manera corriente en multitud de pueblos europeos de la misma época se dedica a producir sobre todo daños a los enemigos. La voz «sorgin» contiene, desde antiguo, un carácter peyorativo. Las mujeres u hombres considerados como brujos son malfamados en los pueblos o caseríos más recónditos del país vasco. Se transmitía de generación en generación, de suerte que hay que pensar que por esta época constituía todo un sistema. La bruja, por otra parte, ha seguido existiendo en casi todo el País Vasco hasta nuestros días, representada por una mujer vieja, experta en el arte de la adivinación, malfama-

[69] *Julio Caro Baroja,* Los vascos, *pág. 277.*
[70] Ibíd., *pág. 281.*
[71] Ibíd., *pág. 279.*
[72] Ibíd., *pág. 324.*

da, capaz de adoptar formas múltiples, productora de enfermedades y daños conocidos, como el «begiko» = mal de ojo. Julio Caro Baroja propone su visión científica: «El problema de la hechicería es de aquellos en que el historiador debe demostrar mayores precauciones críticas. Concebida como un fenómeno social de gravedad tiene mucho más interés que considerándolo desde un punto de vista satírico y humorístico o admitiendo la teoría satanista a la ligera. Y, por último, es posible que en las persecuciones sistemáticas de un seglar, como Pierre de Lancre, hubiera una interpretación política, más o menos velada, de espíritu centralizador»[73].

4.— Respecto a la magia: En términos generales poemos afirmar que es el producto de la brujería. La magia es, con frecuencia, un medio contrario a los intereses de la sociedad, de obtener ventajas o ver cumplidos deseos personales. «Da la casualidad que la magia, como constituida por un cuadrilátero, toca por un ángulo a la religión, por otro lado a la filosofía, por otro ángulo a la ciencia, y por otro al arte. Y es probablemente, dentro de las actividades humanas, la única que tiene esta especie de cuádruple dimensión en sus fronteras»[74]. La perduración de la magia, en tiempos en los que la Iglesia católica se esforzó por recomponer su poderío medieval en degradación, acarreó la producción de la Inquisición. El pensamiento mágico resulta, pues, una referencia fundamental en la persecución de las minorías y creencias alejadas de la Iglesia católica. Julio Caro Baroja tiene especial sensibilidad para analizar los casos de los oprimidos. En el bando de los perseguidos u oprimidos destacan por su caracterización tres tipos humanos: la mujer, el niño y el viejo/a. También merece especial mención el tema de la acusación de brujería colectiva y las consecuentes situaciones de mitomanía colectiva y de terror colectivo.

5.— Respecto al culto de los árboles: La epigrafía latina de la zona franco-pirenaica nos da una idea de la intensidad del culto a los árboles. Como quiera que la cruz ha sustituido muchas veces a antiguos árboles sagrados, podría uno preguntarse si en este lugar, en otro tiempo, no se adoraría a algún árbol. Mediante el vascuence se podrían hallar en otras inscripciones otras divinidades vegetales. Un rápido examen de materiales, folklóricos, etnográficos y lingüísticos vascos nos hace ver: que en la toponimia tienen tal importancia que hay cultivadores de la lingüística que no ven más que fitónimos por todas partes. Con los apellidos están relacionados los blasones y emblemas heráldicos, en los que los árboles desempeñan un papel grande desde antiguo. Por otra parte, encontramos memoria de árboles con una importancia singular en la vida institucional del País Vasco. El árbol tiene, asismismo, curiosas expresiones en el arte popular. Servía además, como es sabido, como mojón de términos recibiendo un carácter sagrado a los ojos de los campesinos. No olvidemos tampoco los árbo-

[73] Ibíd., *pág. 335.*

[74] *Julio Caro Baroja,* Magia y brujería, *Txertoa, Donostia, 1987, pág. 10.*

les con carácter festivo. Recordemos en fin, cómo en el País Vasco, de forma específica, encontramos la creencia en espíritus que aparecen especialmente en los bosques. Hasta en ciertos documentos mitológicos se ha apreciado la relación estrecha de divinidades de los bosques y de los árboles con la cosecha y el trigo. Por último destaquemos la existencia en el País Vasco de árboles con significado jurídico y político. «Teniendo en cuenta la importancia de los árboles para los pueblos del norte de la península y del Pirineo desde el punto de vista religioso y mítico podía presumirse que los que son de significado político y jurídico y que han existido desde la Edad Media a nuestros días debían ser considerados como símbolos con un valor también religioso»[75]. Se posiciona por el cambio de significado por el símbolo cuando Julio Caro Baroja escribe: «El árbol de Guernica es un ejemplo de los más importantes que podemos usar, para comprender cómo las interpretaciones del mismo símbolo pueden ser distintas»[76].

6.— Respecto a los ritos, prácticas folklóricas y carnavalescas: Inherente a toda creencia religiosa con forma determinada es la existencia de un rito. «Desde el punto de vista teórico parece lo más probable que toda manifestación religiosa ritual debe de obedecer a un conjunto de creencias previamente establecido desde el punto de vista mítico. La tendencia propia de la sociedad a manifestarse rítmica, repetidamente, ha producido cierta homogeneidad en los rituales y, sobre todo, cierto orden que, observando, puede servir para establecer una primera clasificación de aquéllos una vez llevada a cabo una descripción: los que se repiten de forma rítmica y ordenada en el año; los que necesitan mayor participación de gente; los que interesan, más que a cada individuo, a los distintos sectores de la sociedad como tales. Desde el punto de vista de la periodicidad podemos señalar la existencia de tres grandes ciclos rituales: el primero comprende las fiestas de invierno, que se celebran de fines de año hasta comienzos de la Cuaresma; el segundo, las primaverales (de mayo y junio en especial); tercero, las veraniegas y otoñales. Entre las primeras fiestas siguen su curso las mascaradas suletinas que «tuvieron siempre un carácter trascendental»[77], el carnaval con el gigante de Lanz «reflejo de viejos ritos paganos de seguridad colectiva»[78], el «zampantzar» (relacionado con el nombre del clásico personaje carnavalesco medieval de Saint Pansart), el «otsabilko» o cuestación para el lobo (acaso refleja que esta colecta tenía un sentido propiciatorio, que mediante ella se procuraban evitar las fechorías de este animal), el «axeri dantza» (preocupación por librarse de las asechanzas del zorro), y la fiesta del árbol de mayo, que también se conoce como la de Ascensión o de San Juan. «La fiesta a todas luces más "naturalista" es la de San Juan»[79]. Entre las terceras, están las fiestas patronales. «El ca-

[75] *Julio Caro Baroja, «Sobre el árbol de Guernica y otros árboles con significado jurídico y político», in* Sobre historia y etnografía, op. cit., *pág. 154.*

[76] Ibid., *pág. 203.*

[77] *Julio Caro Baroja,* Los vascos, op. cit., *pág. 306. Véase para más noticias su obra* El carnaval, *Taurus, Madrid, 1984, págs. 178-215.*

[78] *Julio Caro Baroja,* Los vascos, op. cit., *pág. 306;* El carnaval, op. cit., *págs. 205-210.*

[79] *Julio Caro Baroja,* Los vascos, op. cit., *pág. 310.*

rácter veraniego y otoñal de la mayoría de ellas hace pensar que están muy vinculadas con el hecho de la cosecha, de la recolección»[80]. Destaca la exhibición de danzas: el baile dominguero, la danza de jóvenes, la danza de amas, etc. Por su importancia, y como nexo de unión con las últimas fiestas patronales de otoño y las primeras de invierno, tenemos «Olentzaro» («este personaje aparece en las canciones como embajador, heraldo del nacimiento de Cristo, pero por otro lado se emparenta con los que en diversos países de Europa se dice que bajan al mundo alrededor del solsticio invernal, desvinculados en absoluto de toda idea cristiana»[81]).

El mundo estético del vasco

Desde que publicara *La vida rural en Vera de Bidasoa* (1944), que incluye un capítulo sobre «Algo de literatura y música», Julio Caro Baroja no ha dejado de cultivar los estudios sobre estética vasca. Recordemos algunos de los más importantes trabajos suyos con capítulos relevantes u obras específicas sobre el tema: *Los vascos* (1949); *El carnaval* (1965); *Teatro popular y magia* (1974); *Baile, familia y trabajo* (1976); *La estación del amor (fiestas populares de mayo a San Juan)* (1979); *El estío estivo (fiestas populares de verano)* (1984).

El estudio del mundo estético se divide en dos capítulos: en el primero se abordan las artes plásticas, y en el segundo, otras manifestaciones artísticas (música, poesía, danza, teatro, deportes). Se inicia el estudio de las artes plásticas por una discusión sobre las cuestiones técnicas. La mente humana tiene una tendencia marcada a producir objetos simétricos, y más simétricos cuanto más dominio de la técnica posee el sujeto que los fabrica. La simetría, a su vez, se produce por medio de los motivos y también por la repetición rítmica de los colores y de los dibujos. Conviene, asimismo, tener presentes el número de conocimientos geométricos, matemáticos y científicos de toda índole, propios de una sociedad. Se puede efectuar la labor por puro placer estético o por fines utilitarios, religiosos, etc. En cuanto al vasco, «es curioso consignar que, en general, gusta de estas repeticiones rítmicas en el dibujo, pero no parece haber amado demasiado las combinaciones de distintos colores, como otros pueblos de España»[82]. Los muebles de «estilo vasco» que se ajustan a normas tradicionales, se adornan con motivos simétricos, rectos, curvos y compuestos, trazados con frecuencia con escuadra y compás. Arcas de boda, mesas, sillas y bancos de madera, se adornan con profusión, pero no faltan tallas en piezas más menudas del ajuar doméstico, en aperos, ni tampoco en las vigas y elementos de madera de las viejas mansiones. Suelen ser bastante realistas las repre-

[80] Ibíd., *pág. 311.*

[81] Ibíd., *pág. 320. Véase para más información sobre «Olentzaro» la obra* Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco, op. cit., *págs. 101-128.*

[82] *Julio Caro Baroja,* Los vascos, op. cit., *pág. 339.*



sentaciones de hoja de vid y racimos, de hojas de cardo y de flores de la misma planta, con un probable significado simbólico. Los árboles, flores y hojas de otras especies adoptan un aire marcadamente heráldico y con mucha frecuencia se ajustan a normas de interpretación propias de estilos relativamente cultos y modernos, como el renacentista y el barroco.

«La historia de las formas plásticas y de las representaciones usadas en el arte vasco es muy complicada y oscura. No cabe duda, sin embargo, de que podemos rastrearla hasta la época de la romanización o la inmediatamente anterior»[83]. Con una vida autónoma, independiente de la sucesión de estilos hasta cierto punto, debió de haber en el País Vasco a lo largo de toda la Edad Media un arte decorativo y suntuario, con una técnica de talla en madera. Al triunfar en la Europa occidental el estilo gótico se adaptó, a veces, a los gustos populares, creándose así obras híbridas en las que los consabidos elementos antiguos aparecen. Otro tanto acaece con los estilos del Renacimiento y con el barroco, que dan su aportación a lo creado por los carpinteros y canteros vascos de los pueblos en los siglos XVI, XVII y XVIII. Desde época que sería difícil precisar, los símbolos religiosos, los objetos de culto, se reproducen con abundancia en las obras de arte vascas.

Ahora damos cuenta de determinados objetos con función muy especial. Los primeros serán las estelas funerarias. En el País Vasco hallamos estelas de estructuras parecidas a las de la zona del Duero y más a las montañesas como las de Arguineta, que deben datar del siglo IX o fecha parecida. Pero es en momentos más cercanos del medioevo cuando hallamos con profusión, en cementerios navarros y del este del País Vasco sobre todo, estelas discoidales. Tenemos asimismo las labras heráldicas. Aunque hay muchas que se ajustan a los gustos gótico, renacentista y barroco de una forma estricta, no faltan las concebidas desde un punto de vista mucho más popular y arcaizante. Por su parte, la cerámica vasca ofrece algunas modalidades especiales, pero, en conjunto, cabe afirmar que hasta época muy tardía no ha habido en el País Vasco talleres que hicieran piezas con una decoración desarrollada y ésta suele ser de inspiración extraña.

En cuanto a otras manifestaciones artísticas vamos a dar cuenta de la música, poesía, danza, teatro y deporte. Al estudiar música, danza y poesía como manifestaciones artísticas cabe establecer la misma distinción que hicimos en el capítulo anterior al hablar de la plástica. Es decir, a un lado hemos de colocar los problemas que surgen del análisis de las formas en sí mismas, y, al otro, los relativos al significado, a la voluntad de representación. La música, el verso y la danza requieren un mínimo de aprendizaje para producirlos. Cada aldea, cada maestro, guardaba sus modalidades, sus particularidades, en la ejecución que hoy en día, con la tendencia a fomen-

[83] Ibíd., *pág. 341.*

tar espectáculos internacionales folklóricos con fines comerciales o políticos, van desdibujándose.

La estructura de la poesía popular vasca normalmente va unida a la música. La suavidad de la música, la aparición en una serie de sonidos de voz dulce son suficientes para expresar un estado de ánimo. Ritmos, sonidos articulados y palabra aislada son capaces de expresar la alegría y la agitación. Un grado más, dentro de las categorías de expresión poética, ostentan las onomatopeyas sometidas a ritmo, que se hallan en canciones infantiles y en las marchas o pasacalles. La tendencia a la simetría, a la repetición ordenada, que en las artes plásticas produce tantos motivos puramente decorativos tiene su manifestación poética más clara en ciertos estribillos. El escenario en que se producían las poesías epicofamiliares nos es conocido. Oñacinos y gamboinos, banderizos de otras facciones en el país vascofrancés y Navarra, se atacaban con toda clase de armas. La muerte de un jefe, la derrota de los enemigos, una intriga familiar, fueron objeto de la inspiración del poeta o de la poetisa. Sabemos, en efecto, que por aquellas épocas hubo mujeres de gran talento que con motivo de bodas, entierros, etc., improvisaban y cantaban elegías u otras piezas adecuadas, existiendo verdaderas pugnas de conceptos entre ellas. «La poesía de aquella época era tan buena como la contemporánea de cualquier otra parte de España, si es que no aventajaba en ciertas calidades líricas»[84].

La sobriedad de palabra es característica del verso vasco y esto contrasta con la tendencia a la superabundancia verbal de la poesía popular en otras partes de la península. Esta sobriedad y el no medir los versos por el número de sílabas, sino por el de pies, da siempre al poema vasco un aire chocante a oídos extraños. Así el «bertsolari» es un individuo que improvisa en verso sobre un tema, con un pie y una música determinados. Improvisa con rapidez. Sus improvisaciones van condicionadas por el diálogo con el contrincante. Con motivo de ciertos acontecimientos públicos se componen los versos. Las luchas civiles, las guerras del siglo XIX, etc., dieron ocasión a multitud de coplas. En nuestros días se celebran concursos de improvisación sobre ejercicios variados para coronar al mejor consiguiendo movilizar a millares de personas. En diciembre de 1993 se han reunido en la final celebrada en el velódromo de Anoeta doce mil personas[85].

Tenemos, asimismo, la canción a la que podemos asignar tres caracteres generales. El primero, es su «silabismo»; el segundo, es que los cantos de alegría se desenvuelven dentro del «modo mayor»; y el tercero, es que el ritmo vivo sólo se usa en las melodías de baile. Dentro el género tenemos canciones de cuestación, amatorias, satíricas, epitalamios como los de las «toberak», de baile ajustándose con frecuencia al procedimiento de oposición y relación de rápidos, quebrados, angulosos más que curvilíneos. El

[84] Ibid., *pág. 359. Véase para más detalles el capítulo sobre «El significado del llamado "canto de Lelo"», in* Mitos vascos y mitos sobre los vascos, op. cit., *págs. 77-102.*

[85] *Para mayor conocimiento del bertsolari tradicional véase el capítulo «En torno al centenario de Villinch», in* Sobre historia y etnografía vasca, op. cit., *págs. 283-310.*



«zortziko», del compás de 6/8, se ha popularizado como específico de la música vasca. «Creo que la distinción entre ritmo curvo y ritmo recto puede servir para caracterizar mucho a un país, desde los puntos de vista musical y coreográfico. Al ritmo recto van asociadas una regularidad, una uniformidad y una simetría de los movimientos que concuerdan con el espíritu de la plástica vasca, pero con el de la poesía»[86]. Las representaciones teatrales ocupan un lugar privilegiado. Para encontrarlas, sin embargo, hay que ir a la provincia de la Soule. Nos referimos a las pastorales que se conoce que se celebraban ya en el año 1500. «Los temas característicos de ellas están tomados de la literatura que en francés llaman de «colportage» y en español «de cordel»[87].

De la música y de la poesía se ha pasado a la danza, de ésta a la mímica y al teatro. Para completar las actividades estéticas del pueblo vasco queda por tratar el deporte. «Los vascos son gente deportiva por excelencia»[87]. Las ocasiones de entrenamiento las proporciona la vida diaria. Destaquemos el juego de la pelota vasca. Aunque menos conocidos que este último señalemos asimismo como típicos: el «perratxe» o villorta, parecido al «golf», o el «anikote», similar al «criket». El de los bolos ofrece por su parte modalidades distintivas con respecto a los similares de ciertas zonas de la Península.

Epílogo

En los estudios vascos hay algo que sobresale por encima del resto por su fundamentalidad, nos referimos a la lengua vasca. Julio Caro Baroja ha investigado la lengua vasca en tanto que historiador y etnógrafo. Propiamente hablando no es lingüística, aunque debemos recordar que en 1946 había publicado *Materiales para una historia de la lengua vasca en su relación con la latina*, y que merecidamente tiene el título de Académico de Honor de la Real Academia de la Lengua Vasca-Euskaltzaindia. Él mismo nos cuenta su inmersión en el mundo de la lingüística. «Poco después de terminada la guerra civil, en el ambiente dolorido de los años 40 al 45, los que por entonces habíamos empezado a luchar con la profesión nos encontrábamos muy aislados del mundo exterior... Dentro, en casa, se vivía un poco de lo hecho en décadas anteriores... En el Madrid de entonces iba el que escribe a estudiar al Departamento de Filología Clásica del antiguo Centro de Estudios Históricos, convertido en Consejo Superior de Investigaciones Científicas, sin más título que el de que don José Vallejo, el latinista llorado, le dio permiso para utilizar la biblioteca, francamente buena. En sus locales se reunían hombres jóvenes dedicados a las letras clásicas y alguno un poco mayor... Se trataban algunos temas profesionales

86 *Julio Caro Baroja,* Los vascos, op. cit., *pág. 366.*
87 Ibíd., *pág. 368.*
88 Ibíd., *pág. 369.*



sin espíritu de emulación, porque las rutas de cada uno eran distintas... Un buen día don José Vallejo planteó la cuestión del desciframiento de las inscripciones ibéricas y el valor del sistema de don Manuel Gómez Moreno. El que a la sazón en el grupo lo había manejado más era yo... El caso es que dos hechos vinieron a poner sobre el tapete el problema ibérico. La publicación de nuevos y más explícitos trabajos de Gómez Moreno y la de los materiales epigráficos, sensacionales, de Lisia. Hubo entonces quien leyó una famosa inscripción a la luz del vasco, y con el sistema de Gómez Moreno, sin dificultad. La vez primera que vi a don Luis Pericob, en el viejo Museo Antropológico de Madrid, venía obsesionado por el hallazgo y había consultado a todos los que creía que, por alguna razón, le podían orientar acerca del posible «vasquismo» de aquellas inscripciones. Entre los consultados estuvimos yo, era que era un humilde posgraduado, y don Xavier Zubiri, que por entonces enseñaba en Barcelona. Parece que en algo coincidimos»[89].

Desde aquella situación, requerido por don José Vallejo, escribió, primero, un ensayo sobre la historia del vascoiberismo. Después otros dos, para apoyar, de un lado, el sistema de lectura de Gómez Moreno y de otro para demostrar que con él se había escrito en lenguas diferentes: una céltica por lo menos[90]. He aquí cómo nos resume el autor sus trabajos; «¿Y lo vasco? Entonces y después he sido mucho más cauto que la generalidad de los vascoiberistas cien por cien, para señalar concordancias. Sigo creyendo que las hay, pero que no es cuestión de leer al ibérico a golpe de diccionario euskérico... En estos treinta años, en los que personalmente me he desentendido de los asuntos que aquí se tratan, los avances han sido muy grandes... Pero el avance no por grande deja de ser lento. Cada vez se ve más claro que hay dos grupos de lenguas escritas a veces con un sistema parecido. Pero incluso al interpretar una inscripción como la de Botorrita admitiendo su filiación a un grupo de estos, el indoeuropeo, las discrepancias son muy sensibles»[91].

Además de estos estudios específicos orientados a discernir los problemas del dominio propiamente lingüístico, Julio Caro Baroja ha dedicado sendos e innumerables escritos histórico-etnográficos a la lengua vasca considerada como un inventario de bienes culturales, como un reflejo del mundo circundante del ser humano que la habla. Dan testimonio de lo expesado, la lista de los nombres de las casas del núcleo urbano de Vera y otra de 493 casas de Lesaca, fechada a 12 de enero de 1878, hoy en día incluidas en la obra «La vida rural en Vera de Bidasoa» (1944). Como lo dan, asimismo, el capítulo «Los estudios geográfico-históricos sobre el País vasco y la dialectología» (1958), incluido hoy en la obra *Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco*, el capítulo «Algo de morfología cultural»

[89] *Julio Caro Baroja, «Prólogo», in* Sobre la lengua vasca, *Txertoa, Donostia, 1988, págs. 7-8.*

[90] Ibíd.

[91] Ibíd., *pág. 9.*



(1969), recogido y publicado en *Vecindad, familia y técnica* (1974); y los capítulos «Una nota al P. Laramendi», «Sobre el vocabulario del derecho penal vasco», «Sobre el léxico vasco», «En torno al centenario de «Villinch», recogidos todos ellos en su obra «Sobre historia y etnografía» (1982); y tantas otras investigaciones etnográficas suyas, salpicadas de textos vascos y análisis del vocabulario vasco.

De esta forma, a través de la lengua vasca ha podido recoger las imágenes el ser humano que habla el vascuence. «Desde "dentro" nos encontramos con que el vasco hablante hace una distintión radical entre el idioma propio («euskera», «euskara», «uskara») y el ajeno («erdera»): entre el que habla su idioma («euskaldun») y todos los demás. El que habla otro idioma es «erdeldun»: algo así como el bárbaro para el griego. De esta suerte hay un «nosotros» lingüístico y un «los demás» que también lo es»[92]. Pero las imágenes lingüísticas del vasco no terminan aquí: «Hay enormes diferencias entre la imagen del mundo del hombre que hablaba vasco en el siglo XVIII y la del que ahora habla: nada se diga del que pretende empezar a hablarlo... El idioma se llena y se vacía como los arcaduces de la noria. Lo importante es la noria, dirán muchos. Sí. Pero tampoco hay que creer que ésta se arregla bien con petachos ni con modificaciones radicales. ¿Entonces? Creo que el problema no son sólo los gramáticos y los políticos los que lo pueden resolver. Es un problema cultural muy grave y el voluntarismo infantil de bastantes de los que lo «atacan» no hará más que agravarlo más. El idioma necesita ante todo de artífices que lo trabajen y que lo hagan atractivo. Necesita también reflejar algo más que un programa o unos programas políticos. De lo contrario se convierte en un pequeño sistema simbólico o en un idioma hierático»[93].

Con la última parte de la cita que acabamos de transcribir pasamos a un nuevo campo de consideraciones. Se estudia la lengua como factor político o como caracterizador de una identidad dinámica. Ante esto el discurso de Julio Caro Baroja adquiere vivacidad: «La caracterización fundamental, primera, de lo vasco, según la lengua, resulta que sirve y no sirve a la par, y que en sí es un motivo de controversia e incluso de lucha violenta. En muchos puntos del país se leen letreros que vienen a decir que en Euskal-Erría hay que hablar vasco, como si pensar silogísticamente tuviera validez en éste y en cualquier otro orden. A veces estos letreros se hallan en pueblos que no lo hablan desde hace ciento cincuenta años o más. La lengua vernácula se pretende vivificar, de acuerdo también con un voluntarismo absoluto, y no sólo se usa como medio de comunicación normal, sino como medio de divulgación de violentas ideas políticas, es decir, que la lengua sirve para marcar diferencias y subrayar adscripciones a un grupo. Esto produce reacciones y tensiones. Esto vuelve a ponernos ante el viejo concepto

92 *Julio Caro Baroja*, Problemas vascos de ayer y de hoy, op. cit., *pág. 11.*
93 *Julio Caro Baroja*, Sobre historia y etnografía vasca, op. cit., *pág. 8.*



de «nosotros» y «todos los demás». Pero ahora, «todos los demás» no están fuera. ¿En qué contexto social se hallan «los demás»? cuando el país cuenta con una población que en su mayoría no es vasca de habla, ni rural, y, en gran parte, es de origen foráneo, especular sobre la posibilidad de imponer un criterio de unidad por la lengua resulta cosa inimaginable para muchos (e insoportable también)»[94].

Sus últimos escritos —los más representativos están recopilados en sus obras *El laberinto vasco* (1985) y *Problemas vascos de ayer y de hoy* (1986)— se caracterizan por rechazar los derroteros seguidos por diferentes corrientes tecnocráticas y políticas protagonistas en el País Vasco actual, y evidentemente mucho más por el nacionalismo radical: «Este país vive en tiempos de tragedia: y la tragedia se basa en una falta de adaptación absoluta a su espacio y a un desconocimiento total del tiempo en que vive. Conservar tradiciones e idiomas es una cosa. Burocratizar la tradición y forzar el uso del idioma por medios coercitivo, es otra»[95].

Podíamos distinguir tres niveles en su crítica: 1) «Aquí se ha industrializado mal y se ha construido peor»[96]. De ello hace depender la crisis moral que padecemos con los problemas de alcoholismo, droga, paro, etc. (Recordemos los capítulos «Dos fuerzas incontroladas: técnica y asignatura»; «Crisis moral y amaneramiento ideológico»; «El alcohol»; «La droga»). 2) «Nos hallamos ante un escollo para usar adecuadameente la palabra identidad aplicada al vasco»[97]. La cuestión es saber, en relación con lo que se considera o es vasco, dónde, cómo y cuándo se pueden encontrar estas notas de igualdad, repetición e invariabilidad. La identidad-unidad está en juego. También la de la «cuotidaneidad». Lo que mayor problema acarrea a esa identidad hoy en día son las reacciones existentes en torno a la lengua. «Es evidente que no hay que enterrar al vascuence, porque está vivito y coleando y lo hablan bastantes miles de personas, aunque las cifras no sean nunca seguras. Es evidente que hay que fomentar su uso. Pero yo juzgo, también, que las vías pedagógicas usuales no son las que van a producir el efecto deseado, pues, la coacción, la presión, de nada valen... Hay que buscar un modo según el cual el aprendizaje del idioma sea placentero: ni más ni menos. Hay que cargar al vasco del contenido estético en primer término, y de cierta profundidad, en segundo... Esto se hace a base de arte, de poesía, de teatro, de música cantada, de prosa atractiva. Los artistas creadores debían ser los que tuvieran la iniciativa, no los maestros de escuela»[98]. El político es el actor principal en la producción de esas reacciones, y a él se dirigen sus frases: «con gritos, alborotos, algaradas, amenazas no se llega a la «unidad»: menos a la «identidad». No nos podemos identificar unos con otros por vía de coacción... La «identidad» posible está, pues, amenazada por los mismos que quieren llevarla a un grado de

[94] *Julio Caro Baroja,* Problemas vascos de ayer y de hoy, op. cit., *pág. 29.*

[95] *Julio Caro Baroja,* El laberinto vasco, op. cit., *pág. 10.*

[96] Ibíd., *pág. 10.*

[97] Ibíd., *pág. 119.*

[98] Ibíd., *pág. 115-116.*

«imposibilidad»... Y, sin embargo, si hay una verdadera identidad vasca, ésa queda fuera de sanhedrines, conciliábulos y monopolios. Si hay una «identidad» hay que buscarla en el amor. Ni más, ni menos. Amor al país en que hemos nacido o vivido. Amor a sus montes, prados, bosques, amor a su idioma y sus costumbres, sin exclusivismo. Amor a sus grandes hombres y no sólo a un grupito entre ellos. Amor también a los vecinos y a los que «no son como nosotros»[99]. 3)«Considero que lo "autonómico", político, existe en el ámbito de las leyes y que es cosa humana y artificial; a veces cosa «demasiado humana»[100]. Se llega a ello por el estudio de los espacios. Claro es que un mismo espacio es algo muy distinto para el guerrero, el pastor, el agricultor o el artista y que el espacio sagrado es diferente al profano, que incluso se puede hablar de espacios legales de muy diversa índole. Y se llega a la siguiente conclusión: «Hoy en día en España estamos ante un problema político intrincado, que es el de cómo se pueden aplicar unas leyes autonómicas en «regiones históricas», conocidas y que a la par resulten favorables a la marcha general del país. Durante cinco años se ha predicado la excelencia de los regímenes autonómicos y se ha abominado del «centralismo», en abstracto o en concreto (pensando sobre todo en lo ocurrido desde 1936). Se ha llegado también a implantar unos importantes estatutos de autonomía y se proyectan otros: unos tienen razones históricas fuertes de existir. Otros no parecen que se deban más que a elucubraciones oportunistas... ¿Se quiere restaurar, en lo que se pueda, este concepto de «las libertades forales» frente al de libertad individual? En ese caso, a la larga, no arriendo la ganancia a los autonomistas. Sin embargo, yo creo que hay que seguir con el experimento autonómico adelante y hago todas estas observaciones no para atacarlo... sino defenderlo[101].

A modo de conclusión general a nuestro estudio citaremos lo escrito por José María de Areilza con motivo del homenaje de Eusko Ikaskuntza a Julio Caro Baroja, pues creemos que sintetiza adecuadamente el espíritu que ha animado al investigador en su larga trayectoria: «Nos dijo que ha investigado con rigor científico, y particularmente, la identidad de los vascos y el pasado esencial de España. Afirmar la personalidad de un pueblo como el vasco es una noble e ingente tarea que en ningún caso puede hacerse de modo excluyente. Las aportaciones a esa definición colectiva vienen dadas por el caudal que aportan las sucesivas generaciones; con su lenguaje; sus preocupaciones; sus hábitos y creencias; y el sistema de ideas predominantes en cada época. Quien no integre todos esos valores —sin dejar fuera ninguno— no cumplirá la función de historiador, con fidelidad y veracidad. Tampoco es posible admitir un dogmático criterio unitario para definir la idea de España. La comunidad hispana es un resultado o una síntesis de aportaciones que representan una meta de llegada y no un imaginario pun-

[99] Ibíd., *pág. 123-124.*
[100] Ibíd., *pág. 69.*
[101] Ibíd., *págs. 73-81.*

to de partida. Una y otra versión, la de la identidad de Euskal Herría y la de colectividad española, deben hacerse visceralmente compatibles y no cicateramente competidoras»[102].

Jokin Apalategi

[102] *José María de Areilza, «Un hombre del Renacimiento», in* Julio Caro Baroja: Omenaldia, op. cit., *págs. 293-297.*



La villa Itzea, en Vera de Bidasoa



El *Cantar de Mosiur Chanfarron*

De Garibay a Iztueta (con don Julio de fondo)

Acaso sea excesivo calificar de «cantar» un pareado que documentan el bachiller Zaldibia, Isasti e Iztueta, desde fines del siglo XVI al XIX. Tampoco nos hallamos ante un texto demasiado notable por su calidad estética ni por su interés lingüístico. Pero no cabe duda de la autenticidad noticiera de los versos, compuestos en fecha inmediata a un suceso que hubo de alcanzar considerable notoriedad en Guipúzcoa. Las variantes que afectan al segundo de los versos podrían testimoniar una amplia difusión y remitir, incluso, a versiones divergentes que circularon ya a poco de divulgarse:

Mosiur Chanfarron, jaun andia,
Irun calean daza illa
  (~ Irungo calean datza illa)
  (~ Irun Uranzun daza illa)
  (~ Irun Aranzun datza illic ezarria)

La variante última, sin embargo, recogida en fecha muy tardía, es muy probable como ya lo hizo observar Michelena, que se trate de una «amplificación retórica del cantar antiguo», debida acaso a la minerva de Iztueta.

En traducción muy libre pero sin interpretar, acaso, más de la cuenta, podría verterse en su versión primera por algo similar a:

Monsieur de Chanfarron,
aquese gran señor (~que dizque es gran señor)
dentro en Irún yace muerto
[¡y es dolor! (~ ¡diréis que es gran dolor! ~¡mirad si es gran dolor!]

Respecto a la fecha y circunstancias en que se compuso este breve «epitafio» poético, Michelena se guió, al integrarlo en la colección de *Textos arcaicos vascos* entre *items* de 1536 y 1539-1564[1], por las indicaciones de Martínez de Zaldibia:

> También parece semejante a lo arriba dicho *[El desafío de «un hijo del solar de Amezqueta» al Señor de Urtubia]* lo que el año de mil y quinientos y cuarenta y cuatro acaeció a Mosiur Chanfarron, francés, que era valiente caballero; el cual vino a los juncales de entre Fuenterrabía e Irún Uranzu a pedir campo de persona a persona por probar su valentía, y salióle en iguales armas el capitán Juan Pérez de Azcue, natural de Fuenterrabía, y habiendo peleado ambos muy al cabo, Juan Pérez de Azcue le venció y cortó la cabeza; de donde quedó el cantar vascongado:
>
> Mosiur Chanfarron, jaun andia,
> Irun calean daza illa[2].

No había, sin embargo, en 1544 hostilidades declaradas entre España y Francia que afectasen al País Vasco. Por otra parte, no queda aclarada en el texto de Zaldibia la razón de ser del desafío campal entre el caballero francés y el capitán Pérez de Azcue, a no ser que se entienda como puro y simple combate individual a la manera de los «passos honrosos» medievales.

En realidad, el suceso (y, por consiguiente, la composición de los versos) tuvo lugar más de veinte años antes de la fecha consignada por Zaldibia, y existe un relato bien circunstanciado de la muerte de Chanfarron que permite explicar el interés de los guipuzcoanos del XVI en la suerte del soldado francés. El relato figura en obra tan poco recóndita como es el *Compendio historial* de Garibay, utilizado en otros casos como fuente por el propio Michelena, aunque se comprende que escapara a su atención dado que Garibay, gran colector de fragmentos de antigua poesía vasca, no consignó en esta ocasión los versos recogidos por su coetáneo Zaldibia. Sin embargo, la fecha correcta, 1522, había sido ya fijada por Juan Carlos de Guerra, al publicar los versos junto con un resumen —no muy exacto— del texto de Garibay[3]. Dado que Guerra no informaba de las fuentes utilizadas, es lógico que Michelena se atuviera a la cronología de Zaldibia, aunque no sea éste el único caso donde el bachiller merece escaso crédito.

Por contra el relato del *Compendio historial*, además de excepcionalmente animado (para lo que suele ser la no muy hábil prosa de Garibay), está repleto de referencias temporales, precisiones geográficas y detalles anecdóticos. La narración de Garibay, por otra parte, obliga a rectificar algunas de las observaciones de Zaldibia, fantaseadas a posteriori, y precisa con exactitud las circunstancias en que hubieron de originarse los versos. Pero es, ante todo, el interés en sí mismo del relato de Garibay lo que hace que bien merezca ser reproducido por extenso.

[1] *L. Michelena,* Textos arcaicos vascos *(Madrid: Minotauro, 1964), 105-106; reed. facs. junto con trabajos complementarios de I. Sarasola y J. A. Lakarra (S. Sebastián: Diputación Foral / Univ. del País Vasco, 1990). De simple errata debe tratarse que Michelena escriba que Zaldibia «refiere el suceso al año 1545», en contradicción con el explícito «mil quinientos y cuarenta y cuatro» del bachiller. El cantar de M. Chanfarron (3.1.16) va precedido en la ordenación cronológica de Michelena por el «Cantar de Perucho» (3.1.15) documentado en la* Tercera parte de la Celestina *(1536) de Gaspar Gómez, y seguido (3.1.17) de la «alocución» rimada de los hidalgos de Soravilla a Carlos V. Aunque no se indica en* TAV *la fecha de la anécdota, J. C. de Guerra la había fijado en 1539; se edita a continuación (3.1.18) un poema, de tono culto y ciertamente detestable, con el título de «elegía de Juan de Amendux», fechado en 1564.*

[2] *J. Martínez de Zaldibia,* Suma de las cosas cantábricas y guipuzcoanas, *ed. F. Arocena (S. Sebastián: Diputación, 1946), 75.*

[3] *J. C. de Guerra,* Los cantares antiguos del euskera *(S. Sebastián: Martín y Mena, 1924), 91-92.*



A raíz de la toma de Fuenterrabía por los franceses en octubre de 1521, tuvieron lugar en los meses siguientes varios movimientos militares y acciones de armas en las que los naturales hostigaban a la guarnición francesa. Según relata Garibay,

En este año de veynte y dos se hallava por Capitán governador de la villa de Fuenterravía mosiur de Luda [...], el cual siendo de tal manera infestado de las gentes de la tierra, que hasta a los soldados que haziendo guardia tenía le matavan en las garitas, y padeciendo otros trabajos e inquietudes continuas, pidió al Rey de Francia nuevas gentes de guarnición, o que proveyesse de otro Capitán y Governador para la tenencia y guarda de aquella fuerça, que a grande diligencia de día en día fortalecían más.

Con esto el Rey de Francia, por los respetos que le parecieron, embió en su lugar a un animoso Capitán, de nación Gascón, llamado Mosiur de Chanfarron, soldado viejo, hijo de un fraile, dándole mil hombres gascones de su nación, con los cuales por el mes de Noviembre deste año partió de Bayona, donde durante estas guerras estava siempre por Governador Mosiur de Lautrec, ya nombrado.

En el día siguiente que Mosiur de Chanfarron entró con estas gentes en Fuenterravía, que fue un día Domingo, preguntando a Mosiur de Luda, mirando al pueblo de Yrún, si aquel era el lugar de donde tantas molestias y daños recibían cada día los franceses de Fuenterravía; como él le respondiesse que sí, afirmándole que era gente de capote de sayal, que casi traían hábito pastoril, y que a los principios nunca se mostravan en las escaramuças sino dos o tres, pero que después se juntavan en breve espacio a centenares y hazían cosas muy señaladas, replicó Mosiur de Chanfarron, afirmando con juramento que otro día siguiente él quemaría al pueblo. Mosiur de Luda, por no mostrar alguna pusilanimidad, respondiéndole que si tal era su voluntad él le ayudaría, le advirtió que mirasse bien lo que emprendía, porque no conocía bien aquella gente. Pero Mosiur de Chanfarron, no estimando a los enemigos en el grado que era razón, salió otro día Lunes del dicho mes con sus mil hombres a las diez horas antes de medio día por la parte de la ribera, por donde agora está el camino Real, para Yrún; y Mosiur de Luda echó con quinientos hombres por la parte de la montaña, por donde a la sazón era el camino Real.

A esta hora, el Capitán Juan Pérez de Azcue con seis soldados de la tierra estava atalayando detrás de la casa de Mendelo, que de Fuenterravía está a distancia de tres tiros de arcabuz, deseando como otras vezes hazer alguna presa de los franceses. A los cuales viendo salir por aquella orden, y recelando de su designo, embió al instante a mucha diligencia a un mensajero [a] apellidar las gentes de Yrún, donde se hallava Ruy Díaz de Rojas con veinte y cuatro cavallos ginetes, y a hazer lo mesmo en Ojarçun, donde estava el Capitán Ambulodi, y no menos a la Rentería, a la defensa de la tierra y ofensa del enemigo.

Mosiur de Chanfarron, ordenando el escuadrón, se puso el primero en la avanguardia de su gente, y començó a caminar la vuelta de Yrún en orden militar, trayendo su pica en el hombro; y llegado a la ribera del río Amute, que poco más abaxo entra en Vidaso, halló al Capitán Azcue de la otra parte de la ribera con sus seys compañeros. A los quales Chanfarron en alta voz preguntó si havía entre ellos algún gentil hombre, que es lo mesmo que Español hidalgo, que con él quisiesse combatir de pica. Respondióle el Capitán Azcue que sí havía; no sólo a pica pero si quisiesse a lança y rodela, y aun a montante, a lo que él más diestro y desseoso se hallasse él le combatería.

Entonces, siendo preguntado por Mosiur de Chanfarron quién era él, como le replicasse ser el Capitán Juan Pérez de Azcue, dixo Chanfarron que passase a la otra parte del río, y combatirían; siendo su intención de combatir con pica, o por ventura prenderle.

Fue el Capitán Azcue más avisado que Mosiur de Chanfarron, al cual diziendo que él passasse a esta otra parte, pues tenía tanta gente y él se hallava con sólo seis compañeros, y le dava palabra de hidalgo que sólo él combatiría con su persona, y

sería de los otros muy seguro, le entretuvo tan largos espacios en las respuestas y réplicas de las razones que sobre esto discutieron que toda la tierra de Yrún tuvo lugar de poderse juntar.

Desto sucedió el daño y perdición de Mosiur de Chanfarron, porque en este medio llegó Ruy Díaz de Rojas con sus veinte y cuatro ginetes, y passando el vado de Amute con las gentes de la tierra que le seguían, fue tanto el espanto de Mosiur de Chanfarron, y mucho mayor el de sus Gascones, que avían oído la fama del valor de sus gentes, que sin esperar a mucho ruido de romper lanças y picas, no pudiendo a los primeros encuentros sufrir la furia de la gente de la tierra y de los de Ojarçun y Rentería, que ya a grande diligencia havían llegado, començaron a huir a mayor priessa de la que havían traído.

El capitán Azcue, aviendo tenido ojo a Mosiur de Chanfarron, le siguió; y caminando en el alcance le dio con la espada tal herida en el hombro izquierdo que le abrió el cuerpo hasta la anca, y luego, casi muerto, cayó en el lodo; pero sin curar más dél, passó adelante en el seguimiento de la vitoria, haziendo mucha carnicería en los franceses.

Cuando Mosiur de Luda conoció ser perdidas las gentes de Chanfarron y vio la cosa tan mal parada, bolvió con sus gentes a Fuenterravía a guardar la fuerça. Y a los de Mosiur de Chanfarron siguieron los vencedores hasta las murallas de Fuenterravía. Cuyos franceses, por temor que a bueltas de los suyos no entrasen los enemigos y se apoderassen de la fuerça, cerraron las puertas, continuando el disparar de la artillería, que desde el principio de la rotura de los suyos havían començado a tirar, desseando hazer retirar a los vencedores, en quienes ningún daño acertó a hazer.

Fueron muertos en este rencuentro y batalla más de trezientos franzeses y presos más de quatrocientos, con los cuales y con su Capitán Chanfarron bolvieron estos hidalgos triunfantes a Yrún al poner del Sol, dexando a los franceses de Fuenterravía muy quebrantados con tal daño, resultado de sobervia.

Venía Mosiur de Chanfarron mortalmente herido, y assí falleció en el día siguiente, Martes, al romper del día; y luego con mucha honra fue enterrado solenemente en el cimenterio de la Iglesia parroquial del mesmo pueblo[4].

Como historiador, Garibay fue objeto en el pasado de acerbas descalificaciones críticas, por parte, incluso, de quienes más se aprovecharon de él. Varias de esas censuras se han demostrado injustificadas e injustas, y debidas más bien a intereses historiográficos contrapuestos a los del guipuzcoano, o a pura y simple ligereza. Quienes han estudiado su obra más a fondo han procedido a una reivindicación que pone de relieve lo mucho que hay de valioso en la obra de Garibay. Así, Cirot muestra lo acertado y novedoso de su modelo historiográfico, al organizar el *Compendio*[5], y, sobre todo, Caro Baroja ha dedicado un espléndido libro al cronista, en el que, entre otros méritos, se destacan su laboriosidad y sensatez, junto al valor de los abundantes materiales de primera mano que Garibay puso a contribución[6]. Cuestión distinta es que Garibay, como hijo de su tiempo (el de Felipe II) participe de esquemas mentales y concepciones que no son, evidentemente, las de un historiador moderno. Esto último no redunda siempre, dicho sea de paso, en desfavor del cronista guipuzcoano, y creo que Caro Baroja extrapola con justa causa al equiparar, en párrafos muy suyos, las censuras que recibió Garibay, en lo que tienen de mezquindad o ligereza, con lo que ha llegado a ser moneda corriente en la crítica académica contemporánea[7].

[4] *Esteban de Garibay y Zamalloa,* Los XL libros del Compendio historial de las Chronicas y Universal Historia de todos los Reynos de España *(Amberes: Ch. Plantino, 1571), Libro XXX, cap.XI. Sigo la ed. de Barcelona: S. de Cormellas, 1628, vol. III, pp. 535-537.*

[5] *G. Cirot, «Le* Compendio historial *de Garibay»,* BHi, *XXXIV (1932), 223-234; XXXV (1933), 337-356; XXXVII (1935), 149-158.*

[6] *J. Caro Baroja,* Los vascos y la historia a través de Garibay (Ensayo de biografía antropológica) *(San Sebastián: Txertoa, 1972).*

[7] *A mero título de excurso, y aun a riesgo de desviarnos en exceso de nuestro tema, no resisto la tentación de recordar algún pasaje en el que, naturalmente, nadie se ha sentido ni se sentirá aludido:*

«Resumir el contenido de su obra [de Garibay] con cuatro palabrejas como las citadas en el prólogo [Hoy día algunos manuales de literatura española lo despachan con unas cuantas palabras, y, de éstas, cuatro sirven para proclamar que 'carecía de sentido crítico'] u otras similares, es cosa que puede permitirse a los autores de 'historias críticas' y de artículos de enciclopedia. Así empieza a estar donde está la crítica. A fuerza de epítomes, quintaesencias, juicios estereotipados y pareceres de mandarines intelectuales, rodeados de pequeños acólitos, la función crítica ha dejado de existir como tal. Porque costará en lo futuro demostrar a mucha gente mal acostumbrada que esta función na-



Lo cierto es que incluso en las horas bajas del prestigio de Garibay, se reconoció el valor excepcional del tercer volumen del *Compendio*, dedicado a la historia de Navarra, en el que se incluyen las luchas contra Francia en la frontera de Guipúzcoa a principios del siglo XVI. Garibay realizó ahí un verdadero trabajo crítico en cuanto a las fuentes de la historia antigua del viejo reino, trabajo que le supuso hacer dos viajes a Navarra, en 1565 y 1566, para investigar sobre el terreno[8]. Pero —y es lo que ahora más nos interesa—, sus investigaciones no se limitaron a la labor de archivo. Los últimos libros del volumen, dedicados al final de la dinastía de Labrit y los sucesos posteriores, muestran que Garibay recurrió a la «encuesta directa» entre supervivientes que habían sido testigos presenciales de varios de los hechos narrados. Estos libros (el XXIX y el XXX) transmiten una sensación de inmediatez que cualquier lector puede percibir. Incluso estilísticamente, la escritura de Garibay deja a veces de ser tan «lourde, longue et plate» como recordaba Cirot. Debe tenerse en cuenta, por otra parte, que Garibay había concluido la redacción de su obra ya en 1566 y que para él los sucesos del siglo XVI eran historia reciente.

De la utilización de testimonios orales y de exploraciones oculares en algunos escenarios hay abundantes muestras: «Yo he comunicado con hombres ancianos de Guipúzcoa, que idos a su corte [de Juan de Labrit] con negocios desta Provincia, le hallaron dançando con las donzellas en el Chapitel de Pamplona...» (Lib. XXIX, cap. 21).

Sobre la muerte de César Borgia en Viana, 1507: «En esta sazón, refiérese por tradición que...»; «Embiando la mesma noche tenebrosa alguna cavallería, que algunos dizen ser de sesenta de a cavallo...» (Lib. XXIX, cap. 21); Garibay aludirá incluso a testimonios divergentes: «Con ser estas cosas y muerte del Duque Valentín tan frescas que hay muchos hombres ancianos que de todo ello se acuerdan, se halla tanta variedad de diferentes relaciones que es de confusión grande; pero en lo pasado y en lo que resta voy notando lo que más cierto y auténtico me ha parecido, por lo cual cuando los lectores oyeren algunas cosas referir, por ventura algo diferentes, no se maravillen, que lo mesmo ha sucedido a mí».

Sobre la huida del rey, en 1512: «[Don Juan] se resolvió en la ida diziendo, según por tradición platican algunas gentes, que más quería vivir en montes y sierras que ser preso en sus tierras»; «He oído referir de personas antiguas que alcançando [la reina] al Rey, le dixo con angustioso coraçón...» (Lib. XXIX, cap. 26).

Respecto a sucesos de 1516: «Dizen por tradición que el Cardenal [Cisneros] fue de parecer que no sólo se debían derribar y echar por el suelo las fortalezas y murallas, mas asolar a todo...»; «El rey don Juan [...] falleció en este presente año en diez y siete de Junio, día Martes, a hora de Vísperas en el castillo de Esgarrabaca y otros dizen en Muñén» (Lib. XXX, cap. 2).

Sobre la disputa surgida en torno a quién rindió al general Sparroso, en 1521, Garibay acude a la fuente más directa: «Fue herido con una maza en la frente por un hombre de armas de la compañía del Conde de Alba de Liste, y, corriéndole sangre, se rendió, unos dizen, al mesmo hombre de armas, y otros a don Francés de Beaumonte. Con quien tratando yo en Pamplona esta dificultad, me certificó a ley de caballero habérsele a él rendido» (Lib. XXX, cap. 6). Sobre la misma batalla de Noain: «De manera que por testimonio de muchos nobles caballeros y hijosdalgo, que en esta batalla se hallaron [...] consta haber hecho lo que debían...» *[Ibíd.]*.

da tiene que ver con la interesada tendencia a criticar *por razones personales, ni con el gusto hispánico, gerundiano, por el varapalo, dado por intereses de grupo, ni con ninguna de las pequeñas actividades hoy corrientes. Esto de que basta con estudiar manuales para opinar se puede creer en alguna tierra de garbanzos y en algunos medios: pero la creencia es producto de miseria mental. [...] Hay formas antiguas de engañar. También las hay modernas. Una de las más extendidas hoy en nuestro país es la de dar como resultado de una labor objetiva lo que ya estaba preconcebido en nuestra mente antes de llevarla a cabo. Para ello se usa del* aparato crítico. *Muchas veces éste tiene más de aparato que de otra cosa; y si se quiere, de aparato ortopédico», J. Caro Baroja,* Los vascos y la historia..., *359-360.*

[8] *Cf. los elogios tributados a Garibay por historiadores antiguos de primer orden como Argote de Molina y Ambrosio de Morales, mencionados por J. Caro Baroja, ob. cit., pp. 197-198.*

Ya en los preliminares de la pérdida de Fuenterrabía: «Oído he afirmar a un hidalgo anciano, persona de mucha autoridad, que a esta demanda respondieron los Virreyes...» (Lib. XXX, cap. 7); «Diego de Vera, viendo la estrema necessidad, y según algunas personas fidedignas, que dentro se hallaron me han certificado, respondiendo que por salvar a ellos de muerte lo hacía» *(ibíd.)*; «Aunque visto he autores que en lugar de escribir siete banderas [...] escriben ser cinco mil alemanes, recibiendo engaño, porque andando en persona, informándome de estas cosas en las partes mesmas donde sucedieron, he sido certificado de la realidad de la verdad» (Lib. XXX, cap. 9); «Había otro capitán, llamado Lope de Yrigoen, natural del mesmo pueblo de Yrún, hombre muy valiente y determinado, a quien yo bien conocí» *(Ibíd.)*.

Las citas tal vez sean excesivas, pero me interesaba confirmar plenamente la autoridad del relato de Garibay sobre la muerte de Chanfarron, y no sólo en lo que respecta a su cronología, por lo que más adelante veremos. El historiador de Mondragón no destaca precisamente por sus dotes imaginativas, e incluso cuando acumula detalles nimios hemos de concederle que si los consigna es porque se ha «certificado de la realidad de la verdad» y, también, porque su calidad de hechos historiables no le ofrecía ninguna duda.

Muy distinto es el caso del bachiller Zaldibia. Su obra es un centón de curiosidades, sin ilación narrativa ni cronológica, y sin otro elemento unificador que la finalidad apologética y la exaltación de los guipuzcoanos y su tierra. Incluso al tratar de sucesos recientes, no siempre da su fechación, y tanto su forma de agrupar los hechos históricos como la separación de capítulos responden a una búsqueda de afinidades temáticas o de sentido en los hechos relatados, con independencia del momento en que se produjeran. Ningún valor, pues, tiene la fecha de 1544 que se atribuye en su obra a la muerte de Chanfarron. Más que en un error del cronista creo, incluso, que habría de pensarse en un simple fallo en la transmisión textual. De la *Suma* de Zaldibia no se ha conservado el original, y las copias de los siglos XVII y XVIII no parecen ofrecer gran fiabilidad. Añádase a ello que al tratar en un capítulo anterior de otros combates que tuvieron lugar en fecha inmediata y en el mismo lugar, la *Suma* de Zaldibia consiga correctamente la fecha de 1522[9].

Más importante que el posible error cronológico es el falseamiento que en el texto de Zaldibia se hace de las circunstancias y, sobre todo, del significado de la muerte de Monsieur Chanfarron. Para Zaldibia se trata de presentar tres casos simétricos de desafíos, «persona por persona», en el que un guipuzcoano (Amezqueta / Pérez de Azcue / Pedro de Tolosa) se enfrenta en combate campal a un campeón francés (el señor de Urtubia / Mr. Chanfarron / un caballero de Juan de Labrit). Indefectiblemente, los tres desafíos acaban con la victoria del guipuzcoano, que acto seguido corta como trofeo la cabeza del vencido («le venció y mató y llevó su cabeza a la esposa en arras» / «le venció y cortó la cabeza, de donde quedó el cantar...» / «le

[9] *J. Martínez de Zaldibia,* Suma de las cosas cantábricas..., *cap. XV, «De las batallas que los guipuzcoanos con alemanes y franceses en Irún Uranzu hubieron», ed. cit., p. 53.*



venció y cortó la cabeza, de que pesó a los franceses»). Con ello, el bachiller deja en muy buen lugar el valor personal de sus paisanos, pero ha despojado de cualquier significación colectiva a la batalla de Azcue con Chanfarron, en la que no se trataba simplemente de «probar la valentía» individual de los contendientes. Es más, el deseo de presentar los tres episodios como reiteración de un mismo suceso arquetípico le hace a Zaldibia imaginar, en el que ocupa el lugar central del tríptico, una decapitación que no figura en absoluto en el «cantar vascongado» aducido como prueba, y que es desmentida por Garibay en su mucho más circunstanciado y fidedigno relato. Como leíamos antes, Pérez de Azcue tras perseguir a Chanfarron, le «dio con la espada tal herida en el hombro izquierdo que le abrió el cuerpo hasta la anca», pero el capitán francés no muere en ese momento, y todavía pudo ser llevado a Irún vivo y, claro está, con su cabeza sobre los hombros.

Gracias a Garibay queda claro, sobre todo, que no se produjo en modo alguno un combate individual en el que Azcue y Chanfarron lidiaran «persona a persona». La habilidad del capitán de los «naturales» consistió, precisamente, en dilatar el combate y dar tiempo a que llegasen los hombres de armas de Irún, Oyarzun y Rentería, mientras entretiene al francés con discusiones sobre los detalles «técnicos» del desafío. Una vez que llegan los refuerzos que Azcue esperaba, se produce la desbandada de los mil hombres de Chanfarron, y es en el contexto de esa fuga general, en el que el capitán guipuzcoano, que había «tenido ojo» al francés, le persigue y hiere mortalmente. Para Azcue no se trataba de dilucidar una mera cuestión de valentía personal, y así se trasluce meridianamente en lo que hace acto seguido, es decir, despreocuparse de Chanfarron («sin curar más de él»), a quien deja «en el lodo», y proseguir el alcance «en el seguimiento de la victoria». Como jefe militar, su objetivo es debilitar al enemigo genérico, impersonal, «haziendo mucha carnicería en los franceses», y no solventar una lid «de persona a persona», como se complacía en decirlo Zaldibia.

A mi juicio, el relato de Garibay permite restituir al breve fragmento cantado, que él no recogió, un significado mucho más complejo del que pudiera parecer a primera vista, a condición de integrarlo dentro de un contexto más amplio, en el que los versos son simplemente el último acto de una historia que contrapone modelos «ejemplares» opuestos.

El relato plantea un universo semántico excepcionalmente rico en isotopías que lo recorren desde el principio al desenlace y que podrían agruparse en distintas series de oposiciones. Alguna de ellas ya ha quedado apuntada más arriba, pero creo posible intentar un análisis global que no incurra en excesivo formalismo y permita apreciar la sorprendentemente rigurosa articulación que ofrece el texto del historiador guipuzcoano. Al situarnos,

en última instancia, frente a unos distintos modelos de conducta humana, el texto toma partido por los que al autor le parecen más «correctos» y se hace una reflexión tanto sobre el «hacer» como sobre el «ser» de sus *dramatis personae;* la marca distintiva básica que define las conductas adecuadas o inadecuadas será, claro está, el éxito o el fracaso finales en los objetivos que cada uno de ellos se proponía.

I. Hidalguía aparente y falsa vs. hidalguía «oculta» y real

El polo negativo de la dicotomía es, naturalmente, el representado por Chanfarron. Su entrada en escena es una mirada despectiva de arriba abajo (también 'topográficamente'), desde Fuenterrabía a Irún, sin que parezca dar crédito a que una «gente de capote de sayal» y que «casi traían hábito pastoril» pudiera oponerse a la fuerza de los franceses y hacerles «tantas molestias». Es inútil que el gobernador Monsieur de Luda le advierta que esas mismas gentes «hazían cosas muy señaladas»; Chanfarron anuncia su propósito de incendiar Irún al «día siguiente», y se compromete a ello con «juramento», es decir empeñando su palabra de gentilhombre francés; acto seguido vuelve a desoír el aviso de que «mirasse bien lo que emprendía, porque no conocía bien aquella gente».

Al ver a Pérez de Azcue y sus compañeros en la otra orilla del Amute, Chanfarron pregunta «si había entre ellos algun gentil hombre», que, según acota Garibay, «es lo mesmo que español hidalgo». La forma de la pregunta lleva implícita una presuposición negativa: para Chanfarron los enemigos, de capote de sayal, son plebeyos necesariamente y su interrogación «en alta voz» equivale, otra vez, a un desplante despectivo. Sólo cuando Azcue le informa de su grado militar de capitán, Chanfarron tomará en serio su respuesta de que «sí había», y se las veía con un hidalgo entre sus oponentes, y seguirá adelante con las formalidades del desafío.

Monsieur de Chanfarron parece rebosar hidalguía por todas partes: desprecia como por esencia inferiores a sus rústicos enemigos, hace mayestáticos juramentos, y adelanta desafíos, si por ventura existiera quien pueda medirse con él. Su calidad de gentilhombre está, sin embargo, desmentida reiteradamente por sus propias acciones. Garibay lo describe caminando con la pica al hombro, arma insólita para quien mandaba una fuerza de mil hombres, es decir lo equivalente a un tercio español, o regimiento. Cuando propone el desafío, pretende de antemano elegir él las armas, y decide que se ha de combatir a pica; tendrá que ser Azcue quien proponga armas más



«nobles», como la lanza o el montante, aunque «hidalgamente» cederá a su enemigo la ventaja de utilizar las que éste prefiera y en las que se halle «más diestro». Chanfarron, por su parte, no renuncia a ninguna ventaja; pese a estar acompañado de todo un ejército pretende que sea Azcue quien acuda a su terreno, a la otra orilla del río, sin darle ninguna garantía porque, como advierte Garibay, su intención era en el mejor de los casos «combatir con pica», la única arma con la que se siente seguro; o, peor aún, hacer prisionero a traición al guipuzcoano. Nuevamente, Azcue sabe dar la justa réplica, comprometiéndose con «palabra de hidalgo» a «que sólo él combatiría con su persona y sería de los otros muy seguro». Poco nos importa que se trate en el fondo de una añagaza para ganar tiempo. El caso es que ni siquiera fictivamente Chanfarron está a la altura del capitán, y que su calidad de gentilhombre resulta ser pura fachada. Así se revelará finalmente cuando acuden los refuerzos que esperaba Azcue, y Chanfarron, víctima del «espanto», emprende la fuga con los suyos «a mayor priessa de la que habían traído». La huida es deshonrosa en grado máximo, puesto que Chanfarron y sus gascones la inician «sin esperar a mucho ruido de romper lanzas y picas».

Pero no se trata sólo de que las acciones desmientan lo que Chanfarron pretendía ser. En realidad el propio «ser» (ser 'gentilhombre') estaba ya negado desde el principio, es decir desde que Garibay al presentarnos al francés nos informa, sin hacer comentario alguno, de que además de ser gascón, «animoso» y «soldado viejo», Chanfarron era «hijo de un fraile». Para sus contemporáneos de la España del XVI, y con mayor razón para tan empecatado y riguroso genealogista como Garibay, no podía existir mayor causa de incompatibilidad con la hidalguía, o la 'gentil-hommerie'.

Por su parte, los que acosan a la guarnición francesa ya vimos que eran descritos por su hábito, «casi pastoril» y de «capote de sayal». Garibay y cualquiera de los aficionados a las etimologías que abundaban entonces en el país, habrían derivado sin dudarlo el *kapusai* («capisayo») vasco de ese capote o capa de sayal, si es que no preferían, *more* larramendiano, derivarlo a la inversa. Creo muy probable que el cronista haga aquí una traducción implícita y esté pensando en la palabra que en la lengua autóctona designaba la vestimenta que caracterizaba a sus paisanos del ámbito rural. Pero es seguro, en cualquier caso, que Garibay tenía presente un refrán castellano muy difundido en su época: «Debajo del sayal hay ál», que como otros similares («Debajo de la mala capa hay buen bebedor», etc.), nos advierte de que las apariencias engañan. El anterior gobernador francés de Fuenterrabía, Monsieur de Luda, lo había comprendido así, muy a costa suya, y procura transmitir en vano su experiencia a Chanfarron,

previniéndole de que esos aparentes rústicos eran soldados temibles y «hazían cosas muy señaladas».

Ya hemos visto, por otra parte, cuál era la respuesta de Azcue cuando Chanfarron pregunta a los que estaban a la otra parte del Amute «si había entre ellos algun gentil hombre». Al contestar que «sí había», Azcue no está diciendo que él sea el único «hidalgo», aunque eso es lo que Chanfarron erróneamente entiende. Si Azcue asume el reto es por ser el jefe de la partida, y no porque sus seis compañeros no sean tan hidalgos como él. Por si alguna duda hubiera de ello, bastará recordar cómo resumía Garibay el resultado final del combate: «Fueron muertos en este rencuentro y batalla más de trezientos franceses y presos más de cuatrocientos; con los cuales y con su capitán Chanfarron volvieron *estos hidalgos* triunfantes a Irún». Es decir que hidalgos eran no sólo los siete de la partida de Azcue, sino todos los de Irún, Oyarzun y Rentería que tomaron parte en la batalla; en suma, todas las gentes «de capote de sayal».

Estos hidalgos «disfrazados» o, si se quiere, «ocultos», mostraban ya su peculiar falta de fachada aparente, en su forma de combatir: «a los principios nunca se mostraban en las escaramuças sino dos o tres, pero después se juntaban en breve espacio a centenares». Todo lo contrario de Chanfarron, que anuncia desde el principio sus propósitos de incendiar Irún y sale a plena luz («a las diez horas antes del medio día»), exhibiendo su ejército a banderas desplegadas («ordenando el escuadrón»), y colocándose él en el lugar más visible («... se puso el primero en la avanguardia de su gente»).

En suma, al enfrentar a un gentilhombre, que resulta no serlo tanto (o no lo es en absoluto), a unos hidalgos sin hábitos ni otros signos externos de hidalguía, Garibay tenía muy presente la idea de la «hidalguía universal» que ostentaban todos sus paisanos por el hecho de ser naturales de «Vizcaya», o de la «Cantabria» que incluía, según una concepción histórico-geográfica que tardó aún algún siglo en abandonarse, a los guipuzcoanos[10]. Aunque él mismo advertía que «gentil hombre es lo mesmo que español hidalgo», ello sólo es cierto en parte. Tal vez *gentilhomme* equivalga conceptualmente a *hidalgo* con toda exactitud (aunque tengo mis dudas), pero no eran desde luego términos idénticos en su extensión. Para un francés de la época hubiera sido sencillamente inconcebible admitir que el estatuto de gentilhombre podía aplicarse «territorialmente», y ser disfrutado por igual por todos los habitantes de una determinada región; es decir un área en la que serían mayoría, como en cualquier región de Francia, quienes poseían escasos bienes de fortuna. Lo cierto es que en cuanto a las virtudes militares que se suponían anejas a la hidalguía, el texto de Garibay muestra que para el cronista la hidalguía universal de los vascos no era ningún mito (o, en caso de serlo, sería un convenientísimo mito). El primer error

[10] *El propio Garibay se califica a sí mismo como «de nación Cántabro, vezino de Mondragón, de la Provincia de Guipúzcoa», en la portada del* Compendio historial.

de Chanfarron es su ignorancia y, a la vez, su incapacidad de comprender que existían distintos tipos de «gentilhombres», por lo que vestir de sayal no era incompatible con la calidad de hidalgo. Cuando Garibay dice que Chanfarron traza su plan de ataque «no estimando a los enemigos en *el grado que era razón*», no creo que se refiera simplemente al bajo grado o «cantidad» de su perspicacia militar; le está reprochando, más bien, la incapacidad de reconocer bajo el disfraz el peculiar «ser» (ser hidalgos) de sus enemigos.

II. Conducta individual vs. acción comunal

Una oposición concomitante con la anterior es la que se establece entre el individualismo a ultranza que preside la conducta de Chanfarron y la actuación colectiva de los naturales de la tierra. El capitán gascón decide por su cuenta atacar Irún, como si de una cuestión personal se tratara, sin atender a la opinión del gobernador en funciones de Fuenterrabía, Mr. de Luda, quien contra su voluntad (y «por no mostrar alguna pusilanimidad») se ve obligado a colaborar en la empresa, después de verse desautorizado. Ya hemos visto, después, a Chanfarron caminar solo, a la vanguardia del ejército, con su pica al hombro. Cuando se encuentra, a mitad del camino, con un grupo ridículo (en términos numéricos) de enemigos, se desentiende de su objetivo militar y detiene la marcha de sus mil hombres para proponer un combate individual, como si quisiera emular a Carlos el Temerario. Peor aún, fascinado por su rol de caballero andante (con pica), se deja embaucar con los formulismos del desafío mientras da tiempo a que el mucho más «avisado» capitán Azcue puede dar la alarma en varias leguas a la redonda. Como sentencia Garibay: «Desto [de la conducta 'exhibicionista', impropia de un jefe militar] sucedió el daño y perdición de Mosiur de Chanfarron». No sólo de Chanfarron, porque el mismo Garibay al dar su moraleja final explica que son todos los franceses de Fuenterrabía los que quedaron «muy quebrantados con tal daño, *resultado de soberbia*». El daño es de todos, aunque la soberbia le cupiese en exclusiva a Monsieur de Chanfarron.

El historiador guipuzcoano parece haber sido hombre sin el menor atisbo de sentido del humor; y aun así, debe de haberse contenido no poco para dejar de exteriorizar una homofonía que planea por todo el relato: 'Chanfarron / fanfarrón'. Agradezcámosle que no la hiciera explícita y que no aprovechase un «cabe de a paleta» que otros historiadores coetáneos (por no hablar de un Gauberto Fabricio de Vagad, ya en el siglo XV), menos sobrios, no habrían dejado pasar de largo.

En el polo opuesto del modelo ejemplificado por Chanfarron, se sitúa Pérez de Azcue. Tan pronto como barrunta el designio de los franceses, envía un mensajero para llamar a rebato y convocar («apellidar») a los de Irún, Oyarzun y Rentería, al interés común: «a la defensa de la tierra y ofensa del enemigo». Si Azcue adquiere después cierto protagonismo personal en la lid verbal que sostiene con Chanfarron de orilla a orilla del río, ya hemos visto el espléndido uso del impersonal («sí había») con que responde al francés. Todo el resto de la conversación es, por parte de Azcue, simple pirotecnia para encandilar la vanidad del Mosiur y ganar tiempo, hasta que «toda la tierra de Irún» —de nuevo una certera forma de designación impersonal o, si se quiere, comunal— «tuvo lugar de poderse juntar», y llegan Díaz de Rojas y Ambulodi con sus gentes de armas.

El duelo personal, con los rituales arcaicos que tanto complacían al francés y que no tuvo lugar entre Chanfarron y Azcue, se convierte como por ensalmo en una carnicería generalizada, impersonal, de franceses. El capitán de los de la tierra no desperdiciará la ocasión de herir mortalmente a un Chanfarron previamente «ojeado», pero ni siquiera se detiene a cobrar su presa: «sin curar más de él, passó adelante en el seguimiento de la vitoria». Y, por supuesto, no corta la cabeza del caído; porque, aunque a Zaldibia le pese, ¿de qué sirve cargar con una cabeza cuando se persigue a todo un ejército en desbandada? Mientras Azcue llega con los suyos hasta las murallas de Fuenterrabía, Chanfarron, tendido en el lodo, agoniza definitivamente solo. Ese «lodo» tiene, desde luego, connotaciones no literales y que no pueden ser más evidentes. Si Garibay hubiera querido jugar aquí la carta del historiador moralista y sentencioso, habría podido muy bien colocarnos un discurso confrontando las respectivas etopeyas de sus personajes. Es lo que hubiera hecho, por ejemplo, el padre Mariana, como lo hizo en otros casos asegurándose su fama póstuma de gran historiador y gran escritor; y, dicho sea de paso, con toda justicia.

Agradezcamos a Garibay, por segunda vez, que nos haya ahorrado los discursos, las sentencias y las moralidades porque, otras razones aparte, eran del todo innecesarias. A cambio, nos proporciona como epílogo el relato de las tristes circunstancias en que murió Pérez de Azcue, muy poco después de la victoria sobre Chanfarron en la que tuvo tan decisiva parte:

> Era el Capitán Juan Pérez de Ascue tan belicoso que aun de noche procuraba de molestar a los Franceses de Fuenterravía, matando las guardas y centinelas que estavan en las murallas; resultándole del sobrado ánimo la muerte, porque una noche, yendo al fosso de Fuenterravía a semejantes efectos, mandó a un soldado de su compañía, llamado Juan Pérez de Cigarroa, que tirase con la escopeta a un Francés que hazía guardia en la muralla; y, al tiempo de disparar, con la obscuridad atravesándosse el Capitán por delante, le passó con la bala la cabeça, y murió al punto en el mesmo fosso con grande sentimiento de todos. Con el cuerpo muerto venidos a Yrún,

fue general la lástima que las gentes hizieron, por la falta que a tal sazón les hazía este valiente Capitán, cuyo cuerpo en el día siguiente fue enterrado en el cimenterio de la Iglesia del mesmo pueblo de Yrún, con la solenidad devida a semejante hidalgo y Capitán[11].

Dejaremos para más adelante el que Chanfarron y Pérez de Azcue compartan el mismo cementerio, y cómo lo comparten. Nos interesa ahora advertir cómo en su muerte Azcue ha sido fiel hasta el fin a lo que, parafraseando a Glinka, podría denominarse «una vida por la tierra». Porque es el caso que Azcue era natural de la misma Fuenterrabía ocupada ahora por los franceses[12]. Pero aunque, por el deseo de librar de enemigos a su villa natal, tuviera razones personales añadidas para su «belicosidad», también en el momento de la muerte se aprçcia una conducta solidaria con los suyos, comunal. Azcue cede su «presa» a un soldado de su compañía, quizá por considerarlo más diestro en el tiro a distancia o, simplemente, porque sabe que los alardes innecesarios del capitán no tenían por qué redundar en mayor utilidad para el objetivo que se había trazado: «la defensa de la tierra y ofensa del enemigo». Azcue no vivió para verlo, pero muchos de sus paisanos le recordarían un año y medio más tarde, cuando en marzo de 1524, con el Emperador en persona asistiendo desde Vitoria «a la ordenación de las cosas de esta guerra», Monsieur de Franget, gobernador francés de Fuenterrabía que había sustituido a Chanfarron, rindió la plaza al Condestable de Castilla.

III. Tiempo acelerado vs. tiempo «flexible» y desplazamientos en zig-zag vs. desplazamiento lineal

Entre otros haces de 'isotopías temáticas' contrapuestas que pueden desvelarse en un relato tan coherente y trabado semánticamente como lo es, a mi juicio, el texto de Garibay, nos interesan en especial las más abstractas. No recurriremos aquí —aunque podría hacerse y hayamos pecado de ello en otras ocasiones—, a representaciones gráficas (grafemas, que a veces no son sino 'mememas', 'majaderemas' o algo peor, según los bautizó Antonio Carreira hace ya años). Bastará indicar que, en cuanto al manejo o manipulación del tiempo, los protagonistas o 'actantes' del relato siguen ritmos radicalmente opuestos. El tempo rápido, o, si se prefiere, apresuramiento irreflexivo, está en la base de toda la actuación de Chanfarron. Llegado a Fuenterrabía un domingo, profiere ya su juramento de incendiar Irún. Al otro día, lunes (día fatídico por excelencia en el folclore y la litera-

[11] *E. de Garibay,* Los XL libros del Compendio historial..., *ed. y vol. cit., p. 537b.*

[12] *Así lo indicaba ya Zaldibia, y lo corrobora Garibay la primera vez que lo menciona: «En esta sazón se hallavan en Yrún dos Capitanes, que entretenían a la gente de la mesma tierra y de Fuenterravía, la que andava fuera, y de Ojarçun y Rentería y de su comarca, a sueldo del Emperador con cada quatroçientos hombres; y el uno se dezía Juan Pérez de Azcue, vezino y natural de Fuenterravía, de los más animosos y arrisgados Capitanes que en este tiempo havía en la nación Española, que, haviendo desamparado su patria y hazienda, se hallava en servicio de su natural Príncipe»,* Los XL libros del Compendio historial..., *ed. y vol. cit., p. 532a.*

tura oral) Chanfarron emprende su expedición de castigo, y es derrotado y herido gravemente. El martes, al amanecer, muere; y ese mismo día es enterrado. A este Julio César del revés, que puede evocarnos también al corrido mexicano paródico de Pancho López, le han bastado tres días para llegar, ver y morir; y, de paso, frustrar las esperanzas del rey de Francia de consolidar la ocupación de Fuenterrabía. Máximo exponente visual de ese tiempo acelerado será, claro está, la fuga que precede a su herida de muerte, una huida provocada por el espanto, y «a mayor priessa» aún de la que le llevó a la orilla izquierda del Amute.

Frente a ese tiempo unidimensional en su aceleración sostenida hacia el fracaso, Pérez de Azcue y los naturales de la tierra saben alternar distintos ritmos temporales ajustados a lo que en cada momento desean conseguir. De entrada, Azcue es definido por un uso del tiempo «estático», cuando Garibay nos lo presenta en Mendelo, «atalayando» a Fuenterrabía y «deseando, como otras veces, hazer alguna presa de los franceses». Se trata del tiempo lento del cazador, la espera indefinida del que acecha, incompatible con cualquier forma de impaciencia, como la que aquejaba al francés. A continuación, el capitán guipuzcoano tendrá que pasar a acomodarse al ritmo rápido del ejército de Chanfarron y superarlo, incluso, para poder anticiparse y darle frente antes de que cruce el río. Allí, de nuevo, su objetivo será remansar el fluir temporal, hasta detenerlo, en la escena en la que entretiene a Chanfarron mientras a marchas forzadas llegan sus compañeros de armas. Seguidamente nuevo cambio de tercio, porque la persecución o, en términos militares de la época, el «alcance» de los enemigos en fuga, habrá de superar la rapidez con que huyen los franceses, y prueba de que ello es así son los «más de trescientos muertos» y «más de cuatrocientos» prisioneros que los de la tierra hacen en su «seguimiento de la victoria», hasta llegar a los muros de Fuenterrabía. Y no es éste el último cambio de tiempos, pues es fácil suponer que el regreso de Azcue y los suyos desde la plaza enemiga, y sin contrarios que les hostiguen, se hace a una marcha mucho más lenta que la de la persecución. Más lenta aún, y con sus ribetes de solemnidad, será la entrada triunfal en Irún de los «hidalgos» victoriosos, con empaque de tales hidalgos y una impedimenta de prisioneros entre los que figura el máximo jefe enemigo, el malherido Monsieur de Chanfarron.

El último contraste y, en mi opinión, el decisivo, es el que cabe establecer entre los desplazamientos espaciales de unos y otros protagonistas del relato. Los guipuzcoanos de Pérez de Azcue salen de Irún y se sitúan en Mendelo, a la vista y «a distancia de tres tiros de arcabuz» de Fuenterrabía. Retroceden después hasta la mitad, aproximada, del intervalo que separa ambas villas. Ese punto medio, marcado simbólicamente por un ria-

chuelo de escaso caudal, afluente del Bidasoa, es rebasado por Azcue y su partida («los siete contra Francia») que se colocan en la orilla derecha, de la parte de Irún. Volverán a continuación a avanzar hasta Fuenterrabía, recorriendo otra vez, pero en sentido inverso, esa media distancia entre las dos poblaciones. Y, por fin, regresarán hasta Irún, completando la distancia máxima posible del universo espacial en que se mueven. En suma, cuatro desplazamientos de avance y retroceso, del todo simétricos (una letra «M» que se curvara sobre sí misma), puesto que los dos «exteriores», el primero y el último, además de tener sentido opuesto entre sí contrastan con los dos «centrales», también en zig-zag, por ser doblemente largos. Frente a esa variedad y abundancia de movimientos, el espacio en que se mueve el francés no puede ser más simple. Chanfarron se desplaza linealmente, buscando la distancia más corta, en justa homología al tiempo acelerado que guía sus acciones. Sale desde Fuenterrabía en dirección a Irún por la parte llana, «la parte de la ribera», es decir la cota más baja, «por donde va agora el camino Real». Ese itinerario rectilíneo —por lo menos idealmente—, tiene una sola interrupción que resulta ser temporal y no espacial cuando Chanfarron detiene su marcha para proponer el desafío. Tampoco es significativa la vuelta atrás de la huida, dado que además de ser muy corta, en su caso, tendría lugar sobre la misma línea del camino de venida. Una vez herido de gravedad, quedará tendido en el lodo hasta que regresen los enemigos vencedores, que lo transportarán a Irún siguiendo la misma línea recta que el capitán francés hubiera querido completar en otras circunstancias muy distintas.

Cabría pensar que el traslado del moribundo a Irún equivale en el fondo a la acción de cortar la cabeza del vencido como trofeo, que imaginaba Zaldibia; del mismo modo que «trofeo» múltiple son los cuatrocientos prisioneros que los vencedores llevan consigo. Creo, sin embargo, que es simbólica y cualitativamente muy distinto el que Chanfarron entre todavía vivo en la villa que había prometido, «con juramento», incendiar. Al margen de la obvia exhibición de la victoria de las milicias de la tierra ante sus paisanos, se da aquí un componente añadido de humillación para el jefe contrario que se había conducido con una soberbia excesiva y reprobable. Los guipuzcoanos siguen una pauta implícita que podemos ver reiterada en otros ámbitos y otras épocas. Así, cuando el general Ottavio Piccolomini derrota al ejército del mariscal Feuquières que asediaba, en 1639, la ciudad de Thionville (o Diedenhofen) en Lorena-Luxemburgo, prende al general enemigo, herido también de gravedad, y le hace penetrar en la villa para que «cumpliese la palabra» que había dado a su rey de entrar en la ciudad en pocos días[13]. Supongo que otros testimonios de tal situación arquetípica de humillación podrían rastrearse desde la antigüedad clásica. Como «arquetípi-

[13] *En carta dirigida al Emperador y al Cardenal Infante D. Fernando de Austria, impresa como relación de sucesos, afirmaba Piccolomini: «Li Francesi hanno perduto tutta la loro Infantería [...] e ne restano prigioneri 3.000, oltre da 300 Officiali maggiori e minori, fra quelli é il Generale Fochieres, che fu fatto prigione [...], e poi che era ferito d'una moschetata nel braccio, l'ho fatto mettere in Thionvil,* con che ha mantenuto la parola che haveva data al suo Re d'entrare in poco tempo in detta Villa», Lettera scritta a S. M. Cesarea dal Marescial di Campo Sig. Conte Picolomini sopra la vittoria da lui ottenuta contro l'esercito Francese sotto Thionville *(Genova: G. M. Farroni & Compagni, 1639). Un texto algo distinto publica G. B. Mannucci, «Il maresciallo Ottavio Piccolomini»,* Bulletino senese di storia patria *XXXV-XXXVI (1928-29), p. 10.*

co», también, resulta ser que los guipuzcoanos hagan a Chanfarron cruzar *a posteriori* el río que ya no volverá a pasar; el «más allá» de las aguas, aunque se trate de las del Amute, es el otro mundo, el de la muerte del día siguiente y prefigurada ya aquí con el símbolo consagrado por el folclore de todos los pueblos.

Más sorprendente es, no sé si por su refinamiento o por su primitivismo, el episodio final de la historia de Chanfarron. Se recordará que, según concluía Garibay: «Venía Mosiur de Chanfarron mortalmente herido, y así falleció en el día siguiente, martes, al romper del día; y luego con mucha honra fue enterrado solenemente en el cimenterio de la Iglesia parroquial del mesmo pueblo [de Irún]».

En realidad, las prácticas militares de la época —y de cualquier tiempo— establecían la norma de devolver a los suyos los muertos de alto rango caídos en acción de guerra. Lejos de ello, los de Irún se apresuran («y luego») a enterrar el cuerpo de Chanfarron en su cementerio parroquial, aunque, eso sí, con toda solemnidad y «con mucha honra». Pero, ¿honra para quién? Cuesta trabajo creer que la población de Irún honrase sincera y devotamente a quien había jurado incendiar sus casas y fue muerto mientras se disponía a hacerlo. Ciertamente, las «honras» de ese entierro no pudieron ser las mismas que se tributaron un año después a Pérez de Azcue, muerto junto a Fuenterrabía y trasladado *exprofeso* al mismo cementerio de Irún, donde «fue general la lástima que las gentes hizieron» y fue sepultado «con la solenidad devida a semejante hidalgo y Capitán». Nada de ello se aplicaba a Chanfarron, y lo que en el caso del defensor de la tierra fue «general lástima», en el del agresor hubo de ser más bien general alivio y hasta regocijo por verse libres de un enemigo que había dado pruebas notorias de inhumanidad y arrogancia.

Creo, pues, que al apropiarse del cuerpo de Chanfarron y enterrarlo en *su* cementerio, los de Irún se honran en realidad a sí mismos, al mismo tiempo que asestan a la memoria del caudillo hostil la máxima humillación final, superior aún a la de hacerle ingresar malherido en la villa que quiso y no pudo incendiar. Otras funciones posibles, para el imaginario colectivo, vendrían dadas por el efecto disuasorio que un Chanfarron enterrado en Irún puede tener para otros posibles futuros agresores; o por la calidad de «talismán» que la posesión e «ingestión» (metafórica o literal) de las reliquias del enemigo muerto se ha supuesto que tienen en ciertas concepciones elementales compartidas por varias culturas e individuos poco gratos, desde Atila a la Maffia siciliana y Bokassa I, aunque no sólo por ellos o ellas. Pero mejor será no seguir por esa vía.

La interpretación que queda esbozada se refuerza, en mi opinión, con la evidencia del viejo «cantar vascongado» que —insistamos— Garibay no



transcribió. Creo evidente que la fórmula rimada recogida desde Zaldibia a Iztueta debe ser leída en clave irónica, según se apuntaba ya en la versión castellana que dábamos al principio. Una interpretación literal de los versos euskéricos daría la impresión de que en ellos se admira («¡jaun andia!») o se compadece a Monsieur de Chanfarron. Nada más lejano a la realidad; o, al menos, eso es lo que aquí hemos intentado argumentar.

Restituidos a su contexto, los versos del «epitafio» se revelan como la última humillación, la vejación y ludibrio póstumo que debe sufrir el soldado animoso pero soberbio, además de hijo de un fraile. El cantar nos da en su concisión los únicos datos esenciales para el denuesto final: que Chanfarron ha muerto y que ha sido enterrado *dentro* de Irún. Por tanto, la variante mejor es la primera: «Irun kalean datza illa». Aunque Chanfarron haya sido herido de muerte *extra muros* de la villa, lo que se desea resaltar es que yace muerto *intra muros.* No será innecesario recordar que el significado de «Kale» en euskera se traduce muy inexactamente a partir de su étimo latino o castellano: «Callis» o «Calle». Además de 'calle', *Kale* designa genéricamente el ámbito de lo urbano por oposición a lo rural, y vale tanto, pues, como el núcleo de población agrupada[14], de la misma forma que *Kaletar* califica al hombre de «ciudad» (aunque ello sea en términos muy relativos) por contraste con el campesino o aldeano *(Baserritar).*

Ahora bien, que esa primera versión sea, a mi juicio, la mejor y preferible, no significa que las otras carezcan de interés. Así, la variante de Isasti y el anónimo *Compendio guipuzcoano* manuscrito, «Irungo kalean datza illa», no creo que sea del todo equivalente a la anterior, y parece usar 'kale' en sentido más próximo al castellano 'calle'. Es decir que, más que el enterramiento, se tendría presente un momento previo en el que el cuerpo de Chanfarron es expuesto a la contemplación pública al aire libre, en 'la calle de Irún'. Un paso más hacia una interpretación en ese mismo sentido lo daría la «amplificación retórica» que recoge Iztueta, «Irun Aranzun datza illic ezarria», siempre que a *ezarri* además del significado habitual de 'colocar', 'poner', pueda suponérsele el de 'exponer', 'manifestar'[15]. Tal vez sea todo esto aquilatar más de lo posible en matices cuya distinción requeriría conocimientos de la lengua vasca, en su uso vivo y en su diacronía, de los que quien esto escribe carece por completo. Creo, a pesar de ello, que ambas posibilidades de alternancia «existen», teóricamente al menos, y que las variantes más recientes del cantar de Chanfarron han desplazado, por tenuemente que sea, su sentido, prefiriendo visualizar una exposición vergonzante del enemigo muerto en lugar de la simple, y más eficaz, afirmación de que éste yace enterrado en el pueblo que quiso destruir.

Todo ello sin perjuicio de que la «versión» de Iztueta nos parezca una pura reescritura novelesca (por decirlo de algún modo), más allá de la am-

[14] «Kale: *Euskal herrietan, elizaren ingurura biltzen diren etxeen multzoa. Anton.* Baserri. 'Baserrian jaio zen baina aspaldidanik kalean bizi da. Nahiago du kalea baserria baino'», I. Sarasola, Euskal Hiztegi Arauemailea, *III ([Donostia]: Gipuzkoako Aurrezki Kutxa Probintziala, s. a.).*

[15] *En contra de esa «exposición» del cuerpo aún insepulto, jugaría la aparición de la misma fórmula («illik etzan») en los cantares de la quema de Mondragón, donde parecería aludirse claramente al enterramiento de Gómez González de Butrón y sus compañeros («...Ez* diaço *bacarric, / çe an* daz *Presebal* ylic / *Juanicotegaz lagunduric...». En versos anteriores se lee «Madalenaan an ey dauça», y como recuerda un antiguo* Nobiliario: *«Presebal y Juanicote están enterrados en la puerta de la Magdalena de Mondragón», y se describen sus lápidas (ed. J. C. de Guerra,* RIEV, *III [1909], p. 119). Y sin embargo ello no es tan evidente como parece. Los versos del cantar o cantares de la quema de Mondragón citados al principio seguían: «... çe an* daz *Presebal* ylic / *Juanicotegaz lagunduric / chibuluen ospe bagueric / ez urrun Maloguenic». Persebal y Juanicot yacen muertos, «sin estruendo de pífanos», no lejos de Maloguen, en descampado («y así, según este cantar, fueron muertos éstos en un sitio que llaman Maloguengo errequea [arroyo de Maloguen]»). Teniendo en cuenta que los versos fueron compuestos por quienes mataron a Don Gómez y los suyos, en conmemoración del*

plificación retórica, que afecta no sólo al texto del cantar sino a todo el relato. La narración según Iztueta, en efecto, se convierte en algo similar a la crónica costumbrista de un desafío y partido de pelota decimonónico, donde Pérez de Azcue hace el papel de Perkain o el manco de Villabona. Renuncio a traducir o transcribir completos los pasajes de la *Guipuzcoaco provinciaren Condaira*, porque más que ante la obra de un historiador nos hallamos frente al texto de un cretino, dicho sea con todos los respetos en atención a que se trata de un cretino inofensivo y hasta simpático (por contraste con otros apologetas igualmente etnocéntricos y falsarios, pero mucho menos inofensivos y simpáticos, que han venido después). Es suficiente aquí indicar que la única fuente de Iztueta es un manuscrito tardío de Zaldibia, como se aprecia desde la fechación («Milla bosteun *berroguei ta laugarren* urtean...») hasta préstamos literales («peleatzera *arma bardiñaquin*...», etc.); todo el resto son invenciones de la cosecha de un Iztueta ávido de *couleur locale.* Así, los antecedentes y formalidades del desafío:

> Monsieur Chanfarron deitzen citzaion Frances zaldun aomen andico bat, bertaco Erresuma osoan aguertzen citzaiozcan contrarittzalle guztiac azpiratzen cituelaco arroturic, etorri zan Irun-Aranzundic Ondarribiara bitarteco iteguira, nondic ojuz aupadaca adierazten ceban irten cequiola peleatzera arma bardiñaquin Guipuzcoaco Provincian arquitzen zan guizonezcoric errutzuena; ceñari ichorongo cion zortzi egun ondorengoetan toqui berperean. Bañan luzaró egon bearric etzeban izan contrarioaren beguira eta are guichiago Provincia guztian ibilli bearric izandu zan burrucarinic oberenaren esque, Chanfarron artulariaren arroqueri andia ishiltzeco...

O el componente «espectacular» que Don Juan Ignacio se saca de su caletre:

> Jazarra sonatu au icustera etorritaco Frances samalda andiaz estalia arquitzen zan tellatuetaco gañetic mugara bitarteco mendi guztia ceintzubec beren Erritar Chanfarron pizcoreraciric alartu naiean deadarca ishildu ere etziran, alic eta Capitan Juan Perez de Azcue ondarribiatarrac ezpatarequin burua arras epaquiric, beren Erraldoi andia lurrean cetzala icusi zuten artean. Bañan uste etzuten gertacari au beren beguiaz arguiro icustean, bat batean mututuric buruac macur macur cituztela joan ciran Frantziara, beren cutun maite gudari andia Gipuzcoan utziric...[16].

Lo que nos interesa destacar es que la variante del cantar *(«Irun Aranzun datza illic ezarria»)* es con toda probabilidad invención de Iztueta. Creo del todo imposible que el cantar se haya transmitido oralmente hasta el siglo XIX, y vista la libertad con que Iztueta «completa» a Zaldibia cabe suponer que ningún respeto le detendría a la hora de modificar a su antojo los versos antiguos. Parece, pues, evidente que el mismo énfasis que en el relato pone Iztueta en lo que hemos llamado «espectacular» afecta a su interpretación del texto del cantar. El «beren beguiaz arguiro icustean» revela que pensaba también ante todo en una exposición ejemplarizante del cuerpo del enemigo muerto.

En cualquier caso, el breve dístico del siglo XVI se nos aparece como un texto menos anodino y trivial de lo que hacían suponer las explicaciones

triunfo de los gamboínos, ese «yacer» de los muertos sin honras de ninguna clase («chibuluen ospe baguerric», como antes «viola tronpeta bague»), parece referirse más bien a una «exposición» ejemplarizante de los cuerpos antes que a un enterramiento definitivo. Así es con seguridad en el caso de Gómez González de Butrón, de quien asegura Garibay que «su cuerpo fue llevado a Vizcaya, y enterrado en San Francisco de Bermeo». Cf. J. C. de Guerra, «Ilustraciones genealógicas de los linajes bascongados... compuestas por Esteban de Garibay...», RIEV, *III (1909), 120.*

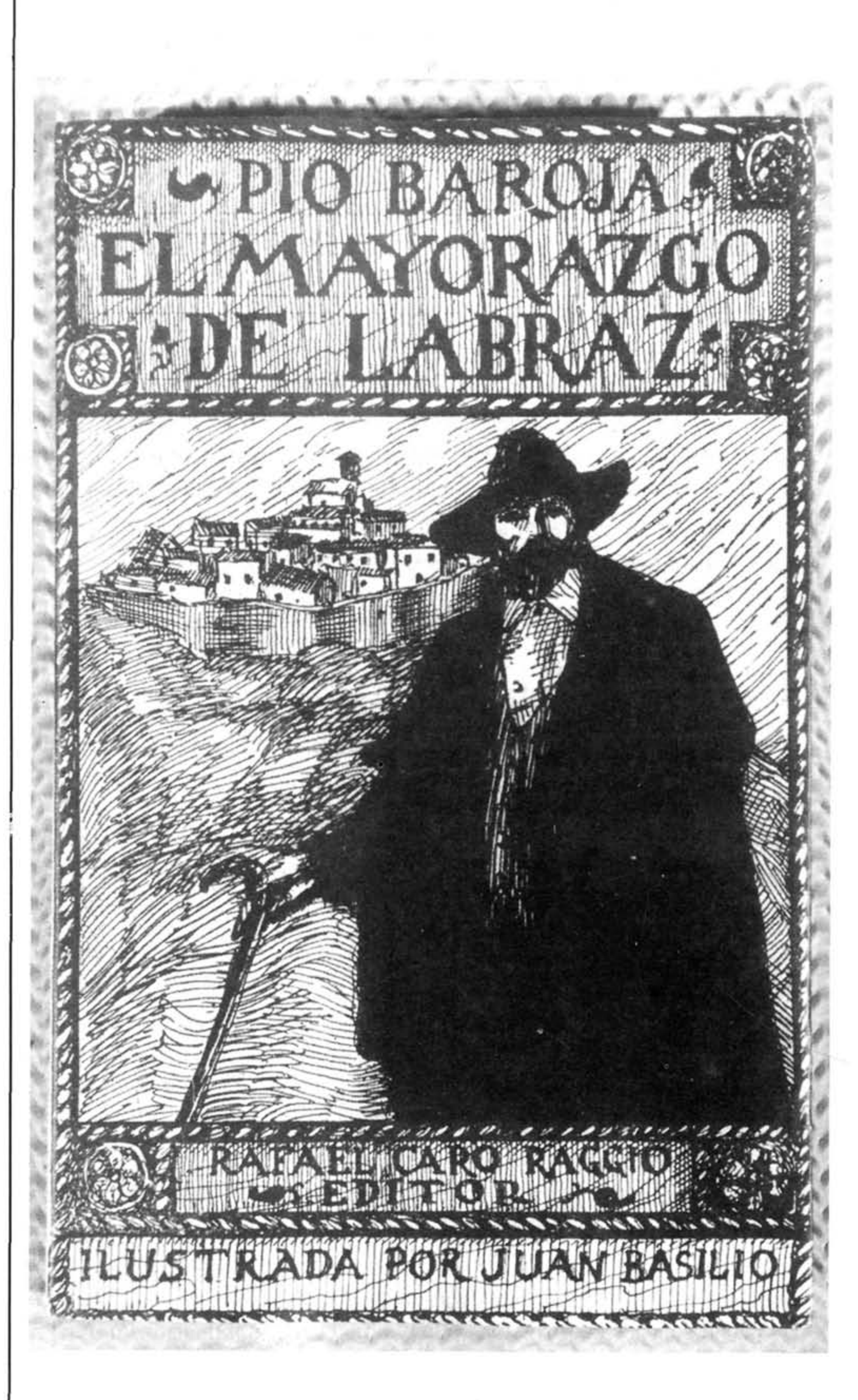
16 *J. I. de Iztueta,* Guipuzcoaco Provinciaren Condaira edo Historia *(Donostia: I.-R. Baroja, 1847), 320-321.*

de su primer colector, el bachiller Zaldibia. No es cosa nueva que los textos de la poesía de tradición oral, incluso en los fragmentos más simples, revelen su complejidad y riqueza de significado tan pronto como se los examina de cerca. Lo que merece destacarse es que ese examen sólo es posible, en el ejemplo concreto que nos ha ocupado, gracias a un historiador que nada dice explícitamente del cantar. Un historiador, también, que no siempre fue estimado por su calidad como tal historiador ni por sus dotes literarias. Y sin embargo hay que dar la razón a los escasos buenos catadores de prosa historial, señaladamente Ambrosio de Morales y don Julio Caro, que supieron apreciar en la obra de Esteban de Garibay el único mérito que puede interesar a sus lectores posteriores, a saber: que, con todas las limitaciones e ingenuidades de guipuzcoano y español rancio que se quiera, procurara «certificarse de la realidad de la verdad» y consignara, sin comentarios, datos en apariencia poco relevantes. ¿Qué tiene que ver, para la capacidad de un jefe militar, que Chanfarron sea hijo de fraile? ¿Por qué calificar de «hidalgos triunfantes» a los que entran victoriosos en Irún? Puede ser que Garibay no fuese, después de todo, tan ingenuo; y es seguro que no lo era en absoluto en lo que tocaba a las generaciones, linajes y semblanzas de los que personalmente le interesaban.

Jesús-Antonio Cid




PIO BAROJA
EL MAYORAZGO
DE LABRAZ
RAFAEL CARO RAGGIO
EDITOR
ILUSTRADA POR JUAN BASILIO



Garibay, historiador vasco

Lo que me interesa es ver cómo un hombre de gran voluntad, de inteligencia media y de fortuna media también, se sitúa en una sociedad, y la ve.
Julio Caro Baroja

Para muchos libros y autores cabe distinguir dos etapas: antes y después de leerlos Caro Baroja. Las lecturas y relecturas de don Julio han fructificado a menudo en artículos o ensayos, donde a través de la obra leída se recrea la personalidad del autor: en nuestro caso, el guipuzcoano Esteban de Garibay (1533-1599), historiador, genealogista, memorialista y, en sus ocios, recolector de refranes y también de agudezas y chascarrillos. El Garibay posterior a la lectura de Caro es accesible en el ensayo que lleva por título *Los vascos y la historia a través de Garibay* (San Sebastián, Txertoa, 1972). El libro se centra sobre todo en dos obras del personaje: su tan famosa como olvidada *Historia de España*, y las *Memorias* que publicó Gayangos[1].

Vamos a reeditar esas *Memorias*, y por esa circunstancia se me ha pedido esta reseña. Vaya por delante declarada mi condición de gran admirador de Caro, que ofrece en el libro su particular exploración en torno al personaje borroso y escurridizo que fue, adrede o sin quererlo, el historiador mondragonés.

Una cuestión previa me ha producido perplejidad: el título de la obra. Podría entenderse como que, a la luz de los escritos éditos e inéditos de Garibay, se entrevé algo así como un retrato-robot del hombre vasco (no digamos una teoría de la vasconidad), por un lado, y por otro la idea de que el historiador se hacía de la historia. Pero caben otras interpretaciones, y confieso que me perdí por vericuetos exegéticos tan sutiles como improbables. Lo que, unido a una referencia textual al «subtítulo (sic) de este libro»[2] me movió a preguntar al propio don Julio qué había querido decir. «El título no es mío», dijo; «lo puso el editor». Se trata de una biografía analítica, con perspectiva antropológica y sociológica, puesta a punto con ocasión del cuarto centenario de la primera edición de *Los cuarenta*

[1] *Las* Memorias de Garibay *se citan como* M., *por la edición de Pascual de Gayangos en* Memorial Histórico Español, *VII, Madrid, 1854, sobre Ms. de la R. Academia de la Historia; el* Compendio historial, *por la edición primera, Amberes, Plantin, 1571, in folio. (Uso el ejemplar de la Biblioteca de la Sociedad Bilbaína.) El libro de Caro se cita como* Caro. *Lo que Gayangos tituló* Memorias de Garibay *no pertenece con propiedad a ese género literario, y en todo caso Garibay no lo llamó así, sino* Discurso de mi vida *(«M», p. 3). Es obra heterogénea, genealógico-autobiográfica, cuyo autógrafo de letra menuda está configurado en buena parte por recortes o fichas pegadas, como ocurre en otros autógrafos del autor, especialmente en materia genealógica: excelente testimonio del método de trabajo de un investigador del XVI.*

[2] *(Ver Caro Baroja, Prólogo.)*



libros del Compendio historial de las Crónicas y universal historia de todos los reinos de España (Amberes, Plantin, 1571). El resultado de su experimento será un Garibay casi paradigmático[3]. Un espécimen supuestamente encarnador del momento histórico en que vivían los vascos de su época. Y eso explicaría en parte el «subtítulo» o título de la obra.

No es ninguna biografía distanciada, y es expresivo de su talante lo que Caro trae en el prólogo acerca de su propio itinerario y destino, en notable cotejo con los de Garibay[4]. Con tal premisa, no podrá extrañarnos que el biógrafo intervenga a menudo a lo largo del libro, con el resultado de una obra personalísima de quien se autoconfiesa diablo del diablo, o tal vez «diablo predicador»[5].

Otro efecto del paralelismo vital insinuado es que aquí los vascos sean sobre todo los guipuzcoanos y en parte los navarros. Los famosos «territorios históricos» estaban ya lo bastante diferenciados y distanciados en el siglo XVI como para ir tras intereses no pocas veces encontrados, discurriendo la historia por vericuetos distintos para cada señorío y provincia; y nada digamos del área vascogala. Las personalidades étnicas se expresaban ya en el habla (dialectos del vascuence en Navarra, Guipúzcoa y Vizcaya, castellano en Álava), y en parte son ancestrales, dado el trasiego de vascos y no vascos dentro y fuera del país, por las características de la repoblación señorial[6]. El sistema foral ha propiciado una historiografía di-

3 *«Garibay, así, resulta más explicable y explicado. Su figura nos —enmiendo la evidente errata «no»— servirá para constituir incluso un modelo; casi diría un modelo estructural. La importancia teórica que tiene la posibilidad de que, con la biografía de una sola persona, se perfile clara la situación de un país o de varios países, etc.»* (Ibíd., *p. 11). Mucho parece esto, ya que no hay biografía sino biógrafo, igual que sin historiadores no hay historias. Además, este breve manifiesto entraña paradoja, ya que sólo sería demostrable por inducción, cotejando biografías de otros personajes contemporáneos.*

4 Ibíd., *p. 10.*

5 *«Muchas veces en la vida me está tocando un papel que es el inverso del* abogado del diablo. *Acaso sea el de* diablo predicador...» (Ibíd., *p. 11). La expresión alcanza grado patético un poco antes: «He aquí que he vivido casi la mitad de mi vida...; que he tenido que tomar posición ante los intereses del Estado existente y de los países dirigidos... Cerca de cuatrocientos años antes de que yo naciera, un hombre de la estirpe de mis antepasados maternos se encontró ante un cuadro de intereses y de conflictos similares...» (p. 9). El paralelo plutarquiano Caro/Garibay podría extenderse a la opinión sobre el mérito de sus obras respectivas. Precisamente en el año 1971 aparecía en Bilbao el libro de Andrés E. de Mañaricúa, sobre* Historiografía de Vizcaya (desde Lope García de Salazar hasta Labayru)*: un historiador que tuvo para Caro Baroja y sus trabajos históricos en general un juicio desfavorable, casi despectivo: «...las páginas en que Caro Baroja acumula sin crítica, testimonios de diverso valor —se refiere a* Los pueblos del norte de la Península Ibérica, *Madrid, 1943, pp. 105-108—. La misma falta de crítica late en su obra posterior* Los Vascos. Etnologia, *San Sebastián, 1949, p. 373. En su afán de acumular datos, Caro Baroja, se preocupa más del número que de su valor crítico y significación histórica, resultando poco seguros muchos de los cuadros retrospectivos que traza en sus obras» (Mañaricúa,* Santa María de Begoña en la historia espiritual de Vizcaya, *Bilbao, 1950, p. 66). Tampoco fueron todos plácemes para la gran obra de Caro sobre los judíos, incluso de parte de especialistas hebreos. Ni para otra muy de su satisfacción personal:* Las formas complejas... *Llama la atención el poco impacto de este libro singular, reeditado sólo a favor de su nombre.*

6 *Mezcla de vascongados y castellanos en la repoblación de Ayala, según texto de Fernán Pérez de Ayala,* Libro de linage de los Señores de Ayala: *«E los que vinieron a poblar la tierra de Ayala, dellos eran vascongados, e dellos latinados» (cit. por el Marqués de Lozoya,* In-



ferencial y, no sin lógica, el autor, para mejor calar en su personaje, se ha ceñido sobre todo a las circunstancias de Guipúzcoa[7].

El libro consta de 12 capítulos seguidos, pero se deja dividir en dos partes: I) en torno al personaje, su ambiente y su vida; II) la obra del historiador. De esta segunda se desgaja, a modo de apéndice complementario de la personalidad de Garibay, el capítulo último, donde se toca su calidad de vascófilo[8].

Dos obras garibayescas básicamente dan el hilo conductor de una y otra parte: las *Memorias,* en cuanto a la primera biográfica; el *Compendio,* para la segunda, en torno al proyecto historiográfico de Garibay. He aquí el esquema:

I. Garibay, el hombre.

A) Patria (Mondragón en Guipúzcoa), cap. 1;

B) Sociedad (Del régimen de linajes y bandos a la burguesía burocrática), cap. 2;

C) Biografía (en 3 etapas: 1.ª 1533-1571; 2.ª 1571-1585; 3.ª 1585-1599), caps. 3-5.

II. Garibay, el historiador.

A) Teoría (Concepciones de la Historia), cap. 6;

B) Praxis: Garibay medievalista, cap. 7; Garibay y la historia de Navarra y las vascongadas, cap. 8;

C) Visión: La sociedad propia, cap. 9; el mundo de los enemigos, cap. 10; Problemas de la sociedad filipina, cap. 11.

D) Garibay vascófilo folclorista.

Es, pues, un libro bien estructurado, cuya construcción en nada desmerece del proyecto. El autor hace uso de su habitual libertad para insertar excursus, observaciones y disgresiones, cosa que a algunos les enfada tal

troducción a la biografía del Canciller Ayala, *Bilbao, Junta de Cultura de Vizcaya, 1950, p. 16). Noticia de Garibay sobre importación de portugalujos a Bilbao* (Compendio historial, *13, 28; 2: 848), ostensible hasta en el tocado de las mujeres, y con indicación expresa del carácter fronterizo de aquel pueblo («donde el vascuence fenece...»). Sobre un fondo diferencial que curiosamente recuerda el mapa antiguo de vascones, várdulos, caristios, autrigones, que se ha relacionado con la dialectología, y hasta con la división eclesiástica, se enquista el revoltillo medieval de señoríos, condados y tenencias; cfr. Gregorio Monreal Cía,* Las instituciones públicas del Señorío de Vizcaya (hasta el siglo XVIII), *Bilbao, Excma. Diputación de Vizcaya, 1974; A. de Mañaricúa, o. cit.; Gonzalo Martínez Díez, S.I.,* Álava medieval, *Vitoria, Diputación Foral de Álava, 1974.*

[7] *El particularismo vasco es perfectamente compatible con episodios de unión, especialmente frente a la agresión real o supuesta de los «no vascos». Y no me estoy refiriendo a nada de hoy.*

El propio Garibay, desde Andalucía o Portugal hasta Flandes, para cualquier necesidad (notario, médico, padrino, fiador, prestamista o lo que se ofrezca), prefiere a los guipuzcoanos, mejor si son «de su naturaleza», Mondragón u Oñate; también son de fiar los vitorianos y alaveses, y en su defecto los vizcaínos. Así se funcionaba entonces, con la consiguiente endogamia.

[8] *El libro de Caro se cierra con un apéndice: un documento de circunstancia sobre el poeta Alonso de Ercilla. Para el plan general de su estudio sobre Garibay, aparte la sucinta biografía de Fausto Arocena que Caro utiliza, existía una síntesis hagiográfica del personaje, por Francisco E. de Tejada (y Gabriella Percopo) en* La provincia de Guipúzcoa *(Biblioteca vasca, 15), Madrid, Minotauro, 1965, pp. 65-82. Colección inaugurada con* Vasconiana, *de Caro.*

vez, pero para otros es la salsa del «magisterio a distancia» de don Julio. Antes de adentrarnos, conviene tener en cuenta un hecho que el propio autor enuncia desde el principio: Garibay es uno de esos escritores mucho más nombrados que leídos, y más para mal que para bien. Ciertamente su vida no es de las que apasionan por el movimiento o la densidad. Al contrario, es la de un estudioso burocratizado, un individuo que por sus razones se nos viste de gris oscuro; un autobiógrafo reservado, que en largas y prolijas (llamémoslas) *Memorias* apenas si se nos descubre, como tampoco se da por enterado de sucesos gravísimos que ocurrían a su alrededor, sencillamente porque no pertenecían a su discurso vital[9]. En cuanto a su obra histórica, el llamado *Compendio* es un mamotreto difícil de hallar y leer. Eso sí, la opinión general es que casi ni vale la pena el esfuezo, pues se trata de una historia crédula, pedisecua, si no plagiaria[10].

Caro dice que no se propone hacer labor apologética[11]. Obviamente, no ha tomado la pluma para encasillar a Garibay, sino para estudiarle[12], y de su análisis resultarán elementos muy positivos, a su entender. Con todo, en el estudio de Garibay como historiador hay mucha defensa. Y en cuanto a por qué nuestro guipuzcoano resultó especialmente antipático a tantos críticos —empezando por su colega el jesuita historiador Juan de Mariana, que por cierto fue confesor suyo según el propio Garibay—, el libro de Caro no esclarece el enigma.

Testigo de un cambio social

Cuando uno abre las *Memorias* de Garibay, sin saltarse las farragosas genealogías, prestando atención a lo que dice y a lo que calla, pasando luego a la lectura de su estupenda autobiografía —estupenda, de estupor que produce, por lo que calla y por lo que como por obligación dice—; pues bien, el lector evoca, por la asociación de ideas que llaman por contraste, las *Bienandanzas y Fortunas* de Lope García de Salazar. Muchos se asombran de que en un siglo (XV-XVI) se haya producido tamaña transformación del espécimen vasco: del banderizo al burócrata; o si se prefiere, del bandido al funcionario (también al aventurero, hay que añadir, y al negociante y al santo). No veo mayor enigma histórico en aquella reinserción, que haría sonreír a don Carlos Marx, en alza ahora que han caído las máscaras de tanto falso adepto[13]. Sentido común, adaptación a la realidad. ¿Por qué iba el pueblo a responder por reflejo pavloviano al apellido o alarma de un bragueta pariente mayor acuciado por sus bastardos, así apellidara en vascuence o en castellano, si tras el apellido no le echaba de comer?

[9] *Su discurso vital es él mismo, su prole, y quien pueda alegar derechos que le interesen. Nada importa aquí San Quintín, Lepanto, la Invencible, etc.: trabajo de historiador. Como tampoco el drama o enigma del príncipe don Carlos le interesa si no es porque alguna vez le preguntó al hermano menor de nuestro personaje —el blanco y colorado, atiplado, amanerado y barbilampiño Juan de Zamalloa y Garibay, clérigo capellán de San Ildefonso en Alcalá— «si era capón, y él le dijo que no». (No lo era: tenía un hijo reconocido.* Memorias, *p. 254.)*

[10] *La acusación, recogida por Caro, es imposible de comprobar por desaparición o destrucción de la supuesta fuente manuscrita.*

[11] *«No pretendo hacer, en esencia, labor apologética o reivindicatoria, ni polémica» (p. 8). «Nada me importan tampoco los escalafones literarios que hacen los críticos y profesores de literatura con alma de mandarín, o por lo menos de cagatintas a sueldo de un mandarín» (p. 11). En esta misma página hay una declaración interesante para los estudiosos de Caro Baroja: «Nunca he sido un expositor sistemático de mis ideas»; para lo que se remite al profesor D. G. Greenword, de la Universidad de Cornell, que las ha «expuesto de modo clarísimo» («Julio Caro Baroja. Sus obras e ideas»,* Ethnica, *n.º 2, Berna, 1971: 79-97).*

[12] *Estudiarle sí, mas no a lo entomólogo; «No es, pues, un asunto de pura erudición el que me guía» (p. 9).*



El hecho es que el cambio se produjo por pura necesidad. Como en las películas de mafiosos, a mediados del XV ya sólo se llevaba la contabilidad al por menor de la *vendetta*[14]. Tan olvidado estaba el origen de aquel estado permanente de guerra o demencia civil, que el propio Salazar, al preguntarlo, sólo halla una conseja: una porfía sobre si determinado exvoto se había de transportar en las andas a brazos caídos *(oñez)*, o a hombros *(gamboa)*. Total que los devotos oferentes («oñacinos» de al pie contra «gamboínos» de por alto) vinieron a las manos, y aquel episodio sería toda la sustancia ideológica del quehacer vasco en tiempo tan decisivo para el progreso como fue la transición a la Edad Media[15]. Lo mismo o parecido ocurrió en otras regiones de España y de Europa, con explicaciones igualmente luminosas.

[13] *Me permito traer a Marx porque también lo hace Caro.*

[14] *Como recuerda Caro (p. 54), tanto Garibay como Lope de Isasti comparaban los bandos de la Península con los de Italia.*

[15] *«Ayuntavanse todos, una ves en el año, el primero dia del mes de mayo, a faser sus cofradias, e levar grandes candelas de çera de dos o tres quintales a las yglesias... El diablo, que siempre se trauaja entre las gentes de poner omeçidas, trauajose entre estas gentes, que eran comunes e viuian en pas de poner mal entre ellos porque çcesasen en el seruicio de Dios, e fallando logar, fizolo en esta manera; que fecha aquella candela una ves, e fuendo juntos para la levar, entrauaron a las andas, e los que primero los trauaron querian las leuar en alto sobre los onbros, que desian en su vascuençe gamboa, que quiere desir a pie; e tanto creçio esta profidia, los unos diziendo gamboa, que la leuasen por alto, e los otros onas, que la levasen a pie, que ovieron de pelear e morieron muchas gentes de los vnos e de los otros... e asi fueron leuantados estos linajes e vandos de Oñes e de Gamboa, e duran fasta oy» (Lope García de Salazar,* Las bienandanzas e fortunas, *l. 21; edic. Ángel Rodríguez Herrero, Bilbao, Diputación Foral de Vizcaya, 1984, t. 4, pp. 68-69).*

Claro que más adelante da una razón más creíble, sin echarle la culpa al diablo, y a propósito de los costeños de Bayona y Guipúzcoa, sobre la primera sangre que fue vertida en ella entre linajes: «e disese que la causa dello fue sobre ynuidja, e a qual varlia mas, como fue antiguamente por todo el Vnjuerso Mundo, entre todas las generaçiones que en el avitaron fasta oy, e seran en quanto el Mundo durare» (l. 22; ibid., *p. 167. Esto escribía el banderizo Salazar desde comienzos de 1471 hasta 1475).*

*Para Garibay, oñacinos, mejor oñatinos, viene sencillamente de Oñate, como gamboínos de Gamboa. Las demás etimologías «son fabulosas y muy ridiculosas» (*cit. *de su obra* Grandezas, *en p. 266). Pero pelillos a la mar, «ya en nuestros tiempos, por la misericordia suya (de Dios), está tan olvidado todo, como si nunca tal uviera passado» (*Compendio, *17, 3). Nótese el enfático «nunca casi tal». Y nótese también que, amén del Misericordioso, fueron reyes —Enrique IV, luego los Católicos— quienes de algún modo y a instancia de vascos hartos de la contienda, «ayudaron»; eso sí, pasando factura.*

Caro, tras citar su «Linajes y bandos» (en Vasconiana, *Madrid, 1957, pp. 15-61) y declarar que «desde otro punto de vista es muy importante el libro de Ignacio Arocena Echeverría» (*Oñacinos y Gamboínos. Introducción al estudio de la guerra de bandos, *Pamplona, 1957), sentencia: «a pesar de lo mucho que hay escrito sobre el tema, nos falta todavía un tratado sistemático», y parece decantarse por alguna vieja marca o contencioso castellano-navarro (pp. 50-51). El hecho es que se pensaba, y se siguió pensando aquí en banderizo, proyectándose luego tal preocupación hasta época romana. Así, un texto genealógico familiar (siglo XVI) recogido por Ignacio Zumalde en su* Historia de Oñate *(pp. 208-209), citado por Caro, ya traía a dos conmilitones de la guerras cántabras, luego rivales el uno del otro: un tal Beleyo, aliado de Gamboa, y otro Orosio, aliado de Oñez, «hechos, de romanos, vizcaínos, y de capitanes acompañados, solitarios bandoleros». Vienen a la memoria los astures «blascos» y «coritos» del jesuita Carvallo, que citará Caro en su más reciente trabajo:* Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España), *Barcelona, Seix Barral, 1992, p. 103.*

Es razonable que al historiador le preocupe este enigma vasco. Tampoco es ajeno al ecólogo y al economista el que un pequeño país como Euskalerría, de gran variedad geobiológica pero escasa y en precario equilibrio, haya tenido que soportar crónica y recurrentemente la autoagresión de sus diferencias intestinas, justo en momentos clave del envite por un reajuste histórico.

Entre los banderizos vascos los hubo de lengua vasca y castellana, aliados o no según sus conveniencias, pero sin que la historia registre en unos ni en otros la menor conciencia o voluntad política de configurar un pueblo vasco. Maquiavelos no hubo ni en minúscula. O sí en minúscula, pero al revés: como Garibay, empeñado en demostrar que al menos Guipúzcoa pertenecía a la corona de España, veremos eso. Terciarán los señores territoriales (Vizcaya, Álava, Oñate, etc.) como supervivencia de un arcaísmo comendaticio —porque aquí todo eran condados, ínsulas; todo arcaizante, trasnochado, a contrapié de la historia real, y qué bien lo veía el de Cervantes—, en un juego ambiguo que los propios reyes nuevos asumen a beneficio de inventario. Tanto embrollo propiciará la adivinación del pasado: la mitología o mitomanía. Pero nunca inocente, sino siempre renovada en función de nuevos intereses partidarios.

La transformación sociopolítica del país no le curó de mitomanía. Ésta, por el contrario, fue tomando forma canónica, como plasmada en un corpus de antigüedades supuestas y ritos nuevos[16]. Para las viejas tensiones se buscaron otros aliviaderos burocráticos, explorando aljibes jurídicos, tergiversando documentos auténticos, pero también prolongando la vieja tradición diplomática de los privilegios espúreos, o la recién reinventada de los cronicones. En este palenque podían prestar servicios muy útiles los buenos esgrimidores de pluma, como Garibay y tantos otros escribientes o secretarios, pero no tan buenos genealogistas y paleógrafos vascongados, en competencia con las viejas familias conversas[17].

[16] *Recordemos, en el ocaso de las banderías, el olvidado texto de Alonso de Palencia sobre un curioso rito de los vizcaínos para salvaguarda foral: «Tienen disposiciones para rebajar el poderío de los reyes. Así cuando el de Castilla, de quien los vizcaínos se confiesan vasallos, visita su provincia (sic), disponen aquéllas (las Leyes Viejas) que vaya a la villa de Guernica a pie, descalzo del izquierdo, vestido con sencillo jubón y rústico sayo, llevando en la diestra un ligero venablo, y que al aproximarse a la vieja encina (sic) que en el valle cercano a la población (¿de Luno?) levanta sus robustas ramas, corra hacia ella en presencia de los vizcaínos que le acompañan y lance el arma contra el tronco para después arrancarla con la mano. Hecho esto, jura el rey, etc.»* (Décadas, *II, 1. 4, c. 5; trad. de A. Paz y Meliá, BAE 258; 17). Este ritual extraño pudo inventarse para la ocasión, como reminiscencia erudita del héroe Jasón, calzado sólo del pie derecho a la conquista del Vellocino de Oro.*

[17] *Muy repetido el texto de Pulgar en carta al Cardenal de España, criticando que había más muchachitos «guipuzes» pupilos de conversos para aprender a escribir, que criados o pajes de señores aprendiendo artes marciales (Hernando del Pulgar,* Letras. Glosa a las Coplas de Mingo Revulgo, *ed. de J. Domínguez Bardona, Madrid, 1958, pp. 137-138. Lo cita también Caro en p. 60). Entiendo que el sarcasmo del judío Pulgar llega al colmo cuando designa al País Vasco, y concretamente a Guipúzcoa, con el vocablo moro de* axarafe; *y eso que se está dirigiendo a un vasco, pero de los auténticos: un alavés Mendoza, Gran Cardenal de España. A vista de este documento, desconcierta Garibay, cuando se refiere a Pulgar como «muy aficionado a la nación guipuzcoana»* (Memorias, *p. 40).*

La relación de parentesco entre vasconavarros y moros figura en noticias del Reino de Asturias, ya desde el siglo IX, a propósito de los condes Eblo y Aznar y de Íñigo Arista. Vecinos los navarros de los muladíes Banu Casi (hijos de Casio), asturianos y castellanoleoneses podían verles como tierra de reconquista.

Sobre la pugna entre conversos y vascos en torno a la prebenda burocrática, cfr. Jon Juaristi, Vestigios de Babel, *Madrid, Siglo XXI, 1992, pp. 12-17. El antisemitismo vasco (perfectamente compatible con la asunción de*



En esto Garibay es benemérito de sus paisanos al insertar en el contexto de una monumental *Historia de España* informaciones sobre cosas de su tierra guipuzcoana, que a más de uno le parecieron algo fuera de proporción, para solar tan menguado y más pobre que rico[18]. Sujeto a crisis periódicas, y en proceso de reconversión sociocultural, los vascos tuvieron que adaptarse a nuevas realidades, realizándose ellos mismos las más de las veces fuera de su patria. Así, mientras unos quedaron en sus caseríos a perpetuar el mito de una vida idílica, primigenia, otros muchos se integraban en la vida urbana, en poblaciones como el Mondragón natal de Garibay. Pero muchísimos más, y no los menos influyentes, se despidieron del terruño y se fueron como hombres de negocios a los Países Bajos, como soldados y aventureros allí mismo o en América, como religiosos y misioneros, en fin, como funcionarios en la corte española. Uno de estos últimos fue Garibay, al servicio de Felipe II en algunos trabajos puntuales y como cronista.

El perfil biográfico de Garibay que dibuja Caro se basa principalmente en las *Memorias*. El esquema es el clásico: patria, familia, formación, vida adulta, etc. El cuadro de Mondragón en su transición del medioevo a la modernidad está muy bien pergeñado, ilustrado con un plano y excelentes dibujos del autor.

Garibay habla de su familia y de su patria chica, y ofrece datos curiosos, como la transición de las viejas ferrerías de aire o de altura (reducidas ya entonces a restos testimoniales de escoria) a las más eficientes de agua, o ferrerías de abajo[19]. Esta observación sobre el avance técnico que hizo

tesis judaicas, como se ve en el estudio de Juaristi) está bien documentado, y puede englobarse en la corriente de opinión española, exaltada aquí por el sistema foral. Un músico guipuzcoano, Juan de Anchieta, maestro de capilla de los Reyes Católicos, compuso obsequioso una misa sobre el estribillo:

Ea, judíos, a enfardelar,
que mandan los Reyes que
paséis la mar.

Pero recordemos también que un hijo de Garibay, franciscano en San Mamés de Abando, estuvo de parte del impresor Marés, retirado de Bilbao por converso. Cfr. Juan Uruñuela Bernedo: «Mathias Marés, primer impresor de la villa de Bilbao (vida paralela); en Catálogo de la exposición de libros vascos antiguos, raros y curiosos, celebrada en los salones de la Sociedad Bilbaína con motivo del CL aniversario de su fundación, *Bilbao, 1989, pp. 11-35.*

[18] *«Por obra de Garibay puede decirse, también, que el humilde rincón natal fue conocido, influyendo sus escritos incluso en textos poéticos y teatrales» (Caro, p. 16). No es extraño que el de Mondragón pretendiera alguna ayuda a costa de sus paisanos, y choca la aspereza de los guipuzcoanos, que se la denegaron. Pero Garibay es benemérito sobre todo de la lengua vasca, por las muestras que registró (aunque parcas con avaricia) de términos y topónimos, refranes y versos, primicias literarias del vascuence.*

[19] *Caro, p. 48. Señaló también «lo atento que estaba Garibay a notar rasgos de los que después se llaman etnográficos: observaciones sobre la casa o régimen de la localidad, los trajes, los ritos...»* (ibíd., *p. 18). Estudia topónimos, aventura etimologías, según es costumbre de muchos escritores vascongados. Obviamente Garibay, y tras él Baltasar de Echave, relacionan «ola» u «olea» en topónimos con ferrerías (Caro, p. 48), aun sin llegar al extremo del padre Henao quien «en la Obra, que escrivió de Antigüedades de Cantabria, dice, que el primero que dispuso y fabricó Herreria en Río, con maquina hydraulica, fue uno del apellido de Olea: no dice en què siglo fue, pero sin duda es cosa muy antigua» —dice, tal vez con cierta sorna, Pedro Bernardo Villarreal de Bérriz,* Maquinas hidraulicas de Molinos y Herrerias y Govierno de los Arboles y Montes de Vizcaya, *Madrid, A. Marín, 1736 (edic. facs., Madrid, 1973).*

abandonar las instalaciones obsoletas a pie de bocamina por las hidráulicas, tiene, sin duda, el valor antropológico que Caro le reconoce. Pero puede que haya algo más. Resulta que el mismo Garibay había distinguido en el país dos niveles de iglesias: las de altura y las de tierra baja; las primeras, antiquísimas según él, como lo prueban sus santos titulares (San Pedro, San Juan, etc.; nunca los modernos San Francisco, Santo Domingo, etc.). Más aún, a la hora de hacerse enterrar, muchos vascos prefieren las iglesias de monte[20]. Mejor que relacionar esto último con la plaga de patronos seglares e «iglesias propias», Garibay lo entiende como una llamada ancestral a las raíces, a la vasquidad primigenia y montaraz inaugurada por el padre Túbal —el fundador de Vasconia y de España, no el otro Túbal cainita, inventor de ferrerías—.

Y aquí también el historiador se resiente de visiones fantasiosas, como aquellas peñas de Amboto, Gordeia (Gorbea), y sobre todo Udalacha (Udalaitz), sobre Mondragón. Este pico es para él como la montaña cósmica, con su «basílica de la Ascensión» en la altísima cumbre, rodeada de una laura de eremitas virtuosos y letrados, estudiosos de una naturaleza pródiga en especies herbáceas; preñado también de minerales de monte, aunque los mondragoneses sólo del hierro cuidan; rico en pastos y en toda ventura, mirador de Cantabria y Francia, observatorio ideal donde el viajero se sienta a contemplar las naos que surcan la mar, etc.[21].

Tocando el punto de la transición de un régimen de bandos a una urbanización creciente, es muy interesante el esquema que propone Caro del proceso de banderización, a saber: desde una oposición inicial de los parientes mayores rurales a la erección de pueblas nuevas, con reacción defensiva de éstas en forma de hermandades y recurso al amparo regio; hasta la penetración e infección del mal banderizo en las propias villas. A esto contribuyó principalmente la política fluctuante de los monarcas, que unas

[20] Compendio, *I: 222.*

[21] *Ciertamente la vista desde el Udalaitz es espléndida (1.092 m. de altura, a sólo unos 26 km de Deva), pero todo tiene un límite. Es de notar aquí el arte de Garibay para vender lo vasco en castellano. Una simple* baselisa *(ermita, literalmente iglesia rural en vascuence) la traduce por «basílica», y la titula de la Ascensión, cuando la gente decía de San Asençio. ¿O tal vez San Valero? Labayru, compendiado por Herrán, desmiente el «error piadoso» de los mondragoneses, de que San Valero I de Zaragoza se había escondido en este monte y estaba enterrado en una cueva. Da por cierto, no obstante, que la ermita estaba dedicada a este santo (Fermín Herrán,* Compendio de la Historia de Bizcaya del Dr. Estanislao J. de Labayru, *1, 17, p. 14; edic. facs. Bilbao, 1978).*

Pero más interesa aquí señalar el silencio de Garibay sobre consejas más o menos brujeriles y supersticiones en relación con el monte Udalaitz. Es, en efecto, una de las moradas de la Dama de Amboto. Además, en días nublados se escucha una jauría: el alma en pena de cierto abad de la ermita, desaforado cazador, condenado a loca y vana cacería según el repetido motivo viajero. A Garibay no le interesa divulgar ciertas tradiciones de su país, y también a propósito del topónimo Lamiategui (en Zubillaga, Oñate) desviará la traducción a «Lugar de serenas (sirenas) por su mucha hermosura» (Memorias, *1, 1; p. 4; Caro, p. 78).*



veces cedieron a las pretensiones de los señores otorgándoles villas, otras en cambio se comprometieron con villas a no ceder el realengo[22].

Más tarde, cuando se haya producido el hastío de tanta lucha, las nuevas clases aburguesadas tomarán conciencia de que el antiguo protector, el poder real, está en vías de convertirse en el nuevo opresor, y se esgrimirán fueros y antiguallas auténticas, supuestas o comenticias.

Una carrera discreta y laboriosa

Garibay era oriundo de Oñate, de linaje gamboíno en cuanto a este apellido[23]. En cuanto al otro paterno, Zamalloa (o Çamálloa, como él lo escri-

[22] Ibíd., *pp. 51-52. El esquema citado de banderización parece hecho a medida de Mondragón, en su lucha ardiente —al pie de la letra— contra las apetencias del Señorío de Oñate, segregado de la provincia. Como es sabido, las «mercedes enriqueñas» surtieron efectos contrarios en Álava y en Guipúzcoa. Allí sirvieron para que los señores y señoritos se repartieran Álava, y tal situación se alarga hasta el siglo XIX. La solución parcial sería integrarse la provincia en una Hermandad General, menos el Condado de Treviño. Guipúzcoa, en cambio, se libró pronto de vínculos señoriales, aunque también tuvo su «Treviño» en el citado Condado de Oñate, que sólo se integraría en la Hermandad Provincial con los gobiernos liberales del siglo XIX. Ambas hermandades se vieron absorbidas por la Hermandad General de Castilla (la Santa Hermandad), instaurada en 1476 por los Reyes Católicos con gran premura. Se recuerda que ya desde aquel mismo año los reyes tratan de influir en la designación de diputados generales (Martínez Díez,* Álava medieval, *t. 2, p. 180).*

[23] *Caro (p. 79) recoge una muestra de la ferocidad de aquellos banderizos, que han pasado a la épica popular vasca; concretamente Sancho García de Garibay y el episodio de la Cueva de San Elías, según testimonio del doctor Puerto de Hernani. Caro se fija en la expresión «lacayos del bascuence», ya tratada por F. Arocena y usada por Lope García de Salazar en el siglo XV, recordando de paso que «Covarrubias... da a entender que se introdujo en España en la época de Carlos V» (p. 50, n. 17). Otro antepasado más antiguo, Pedro de Garibay, no menos feroz y a ratos versolari, dejó memoria porque al morir se excedió a sí mismo. En cierta pelea entre los de Oñate y el valle de Léniz, «quedaron los de Oñate vencedores, aunque a mucha costa de Pedro de Garibay su caudillo, que de una herida que entre otras le dieron en la escaramuza, murió dende a pocos días, sin que de él quedase hijo sucesor en la casa de Garibay. Pero sentía tan poco el daño de sus heridas del gozo y contento que llevaba de haber vencido a sus contrarios, que se dice de él que venía cantando aquel* lelo *viejo, que aún al presente dura, que dice:*

Gaiza zenduan Lenizanoc
Urruxolaco lecaioa,
Sendo zenduan odol ori
biurtu jacu gazaioa.

(Floranes en su Apéndice *a Isasti, p. 39, copiando a don Juan Pérez de Elazárraga,* Relación genealógica de su linaje, *«que compuso en los años 1588 y 1589». «Gazaia, quiere decir cuajado», explica Floranes, quien se confiesa no muy ducho en vascuences* (ibíd., *p. 36). Sea cual fuere el sentido exacto del* lelo, *y de ese* lecaioa *que suelen traducir por clamor u ovación, a nuestro vascófilo folclorista Esteban de Garibay el pudor no le deja entrar en esas minucias familiares, tan notorias en su tiempo (pero no en Toledo). Como tampoco mencionará la parte de Gil García de Garibay en la quema de Mondragón: un crimen con agravante de sacrilegio por haberse perpetrado en domingo y aprovechando el puente festivo del Santo Patrono de la villa. Tal vez por eso el cronista lo pasa a un viernes del siguiente mes: «Por lo referido se conoce lo mucho que erró Garibay en un suceso tan famoso de su propia patria Mondragón, y del cual es preciso queden allí no pocas auténticas memorias, cuando al referirle en su* Compendio, *lib. 16, cap. 40, tomo 2, llama al Señor de Guevara Don Beltrán de Guevara, no siéndolo sino el Don Pedro Vélez...; y que la quema de la villa de Mondragón se hizo día viernes 14 de julio del dicho año 1448; cuando en ese año el 14 de julio no cayó en viernes, sino en domingo: y queda visto, que no en julio sino en junio sucedió día domingo 23, víspera de San Juan» (Puerto de Hernani, en Floranes, o. cit., p. 27; otros «errores» de Garibay denuncia* ibíd., pp. 29-30 y 35).

be), la conjetura etimológica de Caro es certera: estos mondragoneses bien pudieron haber sido antes arrieros. La madre, Catalina de Sagurdía, tradicionera familiar. Abuela materna, Olabel y Urrupain, medio profetisa. Todos muy jesuíticos —el padre, «amigo» (sic) de Íñigo de Loyola y Francisco de Borja, y de los obispos diocesanos, los de Calahorra[24]. El propio Garibay tratará de meter a los jesuitas en Mondragón, aunque en vano, y acaso también ayudó en Vitoria con igual éxito. Los propios jesuitas no parece que le tuvieron especial consideración, empezando por el que dice que fue su confesor en Toledo, el padre Juan de Mariana, y siguiendo por el padre Juan Hernández en la traslación de Santa Leocadia, como veremos.

Muy joven se planteó ser historiador, y desde los veinte años, a lo largo de quince, pone mano a su gran *Compendio historial* sin ahorrar gastos y viajes para documentar una obra de la que se prometía plaza de cronista. Y así fue, aunque más tarde de lo que él pensara. El retrato que preside la edición de Amberes, 1570-1571, representa al autor de unos treinta y seis años: un hombre ya maduro, grave, inexpresivo y lejano. Tanto estudio no le impidió intervenir en la vida social y pública, indispensable para su futuro. Así Garibay desempeñó cometidos por cuenta de sus paisanos en defensa de las libertades guipuzcoanas frente a quienes las contradecían[25]; como también a otro vasco contemporáneo suyo, Andrés de Poza (h. 1537-1595) le encargaron las Juntas de Vizcaya la réplica a otro contradictor de la hidalguía vascongada[26].

También de parte del Reino dice Garibay que tuvo encargos: un estudio o informe sobre las «mercedes enriqueñas», otro sobre patronatos seglares, lo que tanto mermaba el campo de acción y fisco de la Corona, y algunos

[24] *El señor Zamalloa murió como había vivido: «diciendo... que dentro de su cama (sic) veía la Virgen Sanctísima..., y señalábala con la mano»* (Memorias, *p. 258).*

Tanta religión no estorbó el que, «después de muertos mis padres, pareció en Mondragón una donzella hermosa con nombre de Doña María de Çamalloa y Garibay, publicándose por hija de nuestro padre... y como quiera que él en su testamento ni confesiones no había manifestado tal hija, estuve difícil en admitirla por hermana» (Memorias, *p. 255). Después de todo, también el abuelo había reconocido a un hijo natural* (ibíd., *p. 130); y luego el hermano menor de nuestro autor, el clérigo Juan de Zamalloa, «antes de ordenarse de las órdenes sagradas hubo... a Fray Juan de Çamalloa hijo natural»* (ibíd., *p. 254). No hacía en esto sino imitar a otro pariente sacerdote, Juan Abad de Garibay, que había dejado otro hijo (p. 53). El documento refleja un ambiente de amplia licencia sexual, habida cuenta de que sólo se registra descendencia reconocida o legitimable.*

[25] *Caro, pp. 85-86* (Memorias, *3, 8).*

[26] *Juaristi, o. c., p. 55. Es notable que en ambos debates, el de Garibay y el de Poza, los contrarios se dieron por vencidos con extraña facilidad. Pero la contumacia antivasca nunca cejó, y aquella hidra siguió produciendo cabezas, de modo que a los fueristas nunca ya les faltaría quehacer.*

La victoria de Garibay habría sido más notable si hubiera sido sobre un fantasma: Pedro de Alcocer. Caro asegura aquí (p. 85, n. 41): «En todo caso, Pedro de Alcocer fue una persona de carne y hueso». Sin embargo, en su más reciente libro Las falsificaciones de la Historia *dice: «En 1554, bajo el nombre de Pedro de Alcocer, aparece impresa en la ciudad (Toledo) por Pedro Ferrer (que debió de ser quien fingió la existencia del autor), la* Hystoria, o descripcion de la Imperial Cibdad de Toledo...*». Y más adelante habla del «supuesto Pedro de Alcocer» (pp. 92-93 y notas 90 y 97, p. 108). El lance no es indiferente para la veracidad de Garibay memorialista.*



otros anticuarios o genealógicos (incluida una curiosa lista de bastardos de Fernando el Católico, precisamente a raíz de la minirrevuelta nobiliaria aragonesa y escape de señores a Francia por lo de Antonio Pérez). No cabe la menor duda de que el mondragonés se desempeñó a satisfacción, aunque entre aquellas mercedes, iglesias particulares y otras anomalías dignas de investigarse, había no pocas relativas al País Vasco[27].

Garibay, leal empleado regio, a la par sabe cuidar su huertecillo vascongado desde su oficio, abogando por el terruño incluso algo más de lo que da de sí la ciencia histórica. Así, con base en un pasaje de la *Crónica de Alfonso XI* relativo a la incorporación del Señorío de Álava a la Corona en 1332, Garibay lo interpreta como acto de soberanía de la Cofradía de Arriaga; soberanía supuesta y proyectada en el pretérito remoto, inventándose para Álava un gobierno independiente, electivo y hasta democrático ya desde el siglo VIII, en los albores mismos de la Reconquista y al margen de los reinos navarro y asturiano, y del condado de Castilla[28].

Otro campo al que el mondragonés (usando su expresión) «extendió su entendimiento» fue el de los supuestos derechos dinásticos de Don Felipe II a la corona de Francia, en cuyo árbol genealógico halló de golpe nada menos que 17 líneas para el rey, que interesado lógicamente otorgó al erudito una audiencia o entrevista de tres cuartos de hora para que le demostrase aquel árbol. De la hondura de sus raíces no cabe dudar, ya que, si bien dieciséis líneas eran femeninas —mala cosa entre salios—, pero la principal y más derecha varonil llegaba al mismísimo Faramundo, primer rey de Francia. En la coyuntura política francesa a la muerte de Enrique III, tales pesquisas no eran ejercicio teórico, y hasta podían dar fruto como se viera en el caso de Portugal. Al menos al propio Garibay sí parece que le rindieron algo[29].

[27] *Una de ellas, por cierto, tocante a Mondragón y el Conde de Oñate, Don Beltrán de Guevara, que a decir verdad no sabemos en qué quedó la cosa. Cfr. Caro, pp. 55-56.*

[28] *Garibay (*Compendio, *12, 29) fue el primero que habló de esto; discurrir en el que le seguiría sin reservas Mariana (*Historia de España, *16,1) y tantos otros, hasta culminar en Landázuri (m. 1805). El texto de base, escrito en el reinado de Enrique II (1369-1379), se halla en su Crónica en BAE 66: 231. La cosa se agrava porque el presunto gobierno independiente y electivo alavés se ha proyectado también gratuitamente a esos mismos siglos, tan oscuros, de la historia guipuzcoana; cfr. Landázuri,* Historia del Ilustre País Vascongado: Guipúzcoa, *Madrid, 1901, I, pp. 136-142; cfr. G. Martínez Díez, o. cit., 2: 7-8. Este autor, sobre documentos propios de la Cofradía —unos cuantos, la verdad, y de común alcance—, concluye que el régimen alavés ni siquiera fue behetría; todo ello sin perjuicio de que la Cofradía pudo ser bastante más antigua que el primer documento cierto y no falsificado, que es de 1258. Un testimonio supuestamente de 962 es burda invención en la línea de los falsos cronicones. Como también sobre Guipúzcoa forjó el supuesto Lupián Zapata un convenio o pacto entre la provincia soberana y Alfonso VIII: invención que la propia Junta de Guipúzcoa repudió en 1660; cfr. Marichalar y Manrique,* Historia de los fueros, *Madrid, 1868. Sobre el carácter nobiliario, no popular ni democrático, de la Cofradía de Arriaga (autodisuelta en 1332), cfr.* ibíd., *2: 26-30.*

[29] *Caro, p. 126, n. 15. Siete nuevas líneas genealógicas hacían para don Felipe el respetable número de 24, por el momento, más otras que irían brotando con oportuna frondosidad. Así el propio investigador pronto sería nombrado cronista real.*

Árbol tan fructífero no debía descuidarse. Así, para abril de 1591, a poco más de cuatro meses desde la primera audiencia real, Garibay tenía lista su nueva obra «Las descendencias reales», donde las líneas de entronque hispano con la casa real francesa ya eran ochenta, ni una menos, «cosa no vista ni oída por nadie hasta hoy» —se asombra el propio autor[30].

Más intrascendente, aunque también curioso, fue el postrer trabajo de investigación de Garibay en torno a su Guipúzcoa; pero esta vez no por encargo de ella, y al fin contra ella. Garibay, como es su costumbre, se atribuye la iniciativa de la idea, pero bien se entiende que detrás o delante estaban los Idiáquez, contando con los buenos oficios y discreción de algunos caballeros amigos del país, presididos por el corregidor o delegado estatal, el vascoandaluz Antonio de Vergara. Se trataba, nada menos, que de «restituir» a Guipúzcoa el título de reino, alegando cartas de Enrique IV y Fernando V en que se titulaban «rey de Guipúzcoa». Garibay ayuda a lanzar, si es que no pica él mismo en el anzuelo; pero los junteros, halagados en un principio, se recelaron y en 1593 declinaron el honor, alegando que ni fueron jamás reino ni lo querían ser. Corrido se fue don Antonio, según cartas que el impasible Garibay cose a su currículo, sin más comentario[31].

Catolicismo devoto

Patria, Rey, Dios: sin ánimo de anacronismo, tal podía ser el lema de hombres como Garibay y sus jefes de bando cortesano, frente a sus rivales, los de Antonio Pérez. Vamos, pues, con la religión de Garibay, al hilo de la semblanza de Caro.

Toda la familia, empezando por el señor Zamalloa, era como hemos visto muy católica y religiosa, en la esfera del nacionalcatolicismo tridentino que entonces se usaba[32]. El joven Esteban iba para el Derecho, hasta que se atravesó el parecer de un pariente materno sobre «ser esta facultad muy peligrosa para el alma»[33].

[30] Memorias, *6, 21; p. 507. Caro, pp. 129-130.*

[31] Memorias, *6, 15; pp. 556-566. Caro, pp. 134-135; García Martínez, o. c., t. 2, obiter.*

[32] *Ver arriba, n. 24 y texto.*

[33] *Caro ironiza sobre el tema y comenta: «El hombre de leyes, como dice Arocena, p. 11, está sometido al binomio* advocatus et latro» *(Caro, pp. 83-84). Este «binomio» aparece en las loas del santo bretón Ivo Hélory de Kermartin (1235-1303), canonizado en 1347:*

Sanctus Yvo erat Brito,
Advocatus et non latro,
Res miranda populo!

Cfr. J. Evenou en Bibliotheca Sanctorum, *Roma, Città Nuova Editrice, 1966, 7: 1001. La historia de este santo era bien conocida en Europa, incluida Cataluña (hay efigie del siglo XV en la catedral de Barcelona), y sin duda en el País Vasco, dada su devoción entre marinos bretones. Su patronato sería suplantado en España por el del dominico San Raimundo de Peñafort, que aunque más antiguo que San Ivo, todavía en tiempos de Garibay andaba en trámites de santidad a instancia de Felipe II (fue canonizado, al fin, en 1601). Cfr.* Acta SS. Ianuarii, *I, Antuerpiae, 1643, pp. 404-429.*



Garibay fue un poco clérigo, ya que se ordenó «de prima», esto es, de tonsura (1544), aunque no entraría en el escalafón de las órdenes sagradas; y la misma ceremonia iniciática hizo practicar en su idolatrado hijito Luis, apenas supo leer y escribir[34]. Otro vínculo clerical contrajo como familiar del Santo Oficio, por cierto activo y celoso[35]. Tuvo un hijo franciscano, ex cisterciense[36].

Cuando se habla de religiosidad vasca, algunos traen a cuenta la superstición —como para otras culturas hispanas—. La brujería vasconavarra también ha sido estudiada por Caro. Por lo que toca a nuestro personaje, los textos que éste nos transmite están depurados de superstición. Así cuando traduce el topónimo «Lamiategui» como «Lugar de Serenas»; cuando silencia creencias populares; o cuando transcribe en vascuence y traduce el cantar racional de una mujer que, para su venganza, no piensa en brujería o magia, sino en proyectiles incendiarios[37].

Así, pues, Garibay no cuidaba mucho de brujerías, él que como historiador folclorista debía de conocerlas, y como familiar del Santo Oficio, perseguirlas. Una vez más, el discretísimo oficial está en su papel: en los dominios de Felipe II —el «Demonio meridiano»— no se reconocían tales artes demoníacas menores. Otra cosa era el crimen herético.

Todo eso no impidió, como bien nota Caro, que Garibay fuese dado a observación de signos sobrenaturales, como también naturales astrológicos, y que compartiese con su rey una grandísima afición a las reliquias[38].

De sus mayores heredó la devoción a la Virgen de Aránzazu, y él mismo fue el primer historiador de la muy oportuna aparición (1468) a un indivi-

[34] *No tiene don Esteban el menor empacho en explicar lo que no precisaba de explicación, y menos en la época: que el objetivo era no cerrarse una posible carrera y pasar al amparo de la clericatura.*

[35] *El relato del tránsito de religión, que jurídicamente era un paso muy serio, en el relato de Garibay se convierte en una operación prácticamente clandestina. En la historia de Aránzazu ya había famoso precedente, que refiere el P. Lizarralde, de este proceder rayano en el atropello canónico.*

[36] *Garibay ejecutó el santo oficio en la persona del «hereje» Segismundo Arquer, su colega historiador, abogado en el Consejo Real de Aragón. A lo que parece, la* Historia del Reino de Cerdeña *que éste compuso no era de recibo en la ortodoxia política del momento, y se le buscaron otras vueltas. Sobre Arquer, cfr. Francisco E. de Tejada,* Cerdeña hispánica, *Sevilla, Montejurra, 1960, pp. 64-68; José Simón Díaz: «Las 'memorias' del cronista Esteban de Garibay,* Bol. R. Soc. Vascongada de amigos del país, *2/1, 1946: 85-89, pp. 91-92. De las piezas del proceso de Arquer saca Simón argumento de la insinceridad de Garibay, lo que a Caro le parece endeble.*

[37] *Se trata del* eresi *o canto fúnebre de Sancha Ochoa de Ozaeta por su marido, Martín Báñez, muerto a traición en 1468; en particular, los versos:*

Artuco dot escu batean guecia,
Beste an suci yraxegura,
Errekodot Aramayo guztia.

(He de tomar en una mano un dardo,
y en la otra una tea encendida,
he de quemar Aramayona entero.)

En verdad, no era ninguna Medea la que así pensaba vengarse.

[38] *Entre los signos sobrenaturales hay que incluir los astrológicos, cosa muy de época: más que influjo astral, medio de comunicación del Altísimo con sus criaturas inteligentes. Al nacimiento de su hijo Luisico, Garibay hizo levantar figura por el gran astrólogo y médico Martín Gómez de Pamplona, y allí sigue cosida a una especie de evangelio de la infancia dedicado al hijito en el autógrafo de* Memorias, *7, 11, p. 612; Caro, p. 114; cfr.* Memorias, *4, 15, p. 421). J. Caro Baroja: «Los astrólogos y su clientela», en* Vidas mágicas e Inquisición, *Madrid, Taurus, t. 2, p. 177.*

duo de carne y hueso, de familia y estamento comprometido en la politiquilla aldeana. La historia de esta advocación está muy ligada a su momento: las luchas de oñacinos y gamboínos entre sí, y de todos contra los Vela de Guevara, concretamente el Señor y Conde de Oñate por merced de Enrique IV. El haber llegado a un principio de acuerdo, después de tanta lucha, en 1467, debió de parecer a los vecinos una merced celestial, digna de celebrarse con una aparición mariana[39].

Para consolidar de algún modo aquellos logros, don Rodrigo de Mercado y Zuazola, obispo de Ávila, fundó la Universidad de Sancti Spiritus de Oñate (1540). En una de las primeras promociones figuró Garibay, y ésa fue toda su carrera universitaria: cosa de tenerse en cuenta, junto con el hecho de que aquel centro de tan hermosa arquitectura nunca pasó de «parva academia» en los baremos universitarios[40].

Garibay anduvo muy entrometido en asuntos religiosos y conventuales, desde objetivos tan serios como la fundación de casas o el traslado de reliquias insignes, hasta otros que hoy nos parecen casi triviales: ajuar de iglesias y orden de ceremonias; comportándose casi como patrono seglar a través de su familia[41].

Entre los asuntos serios —a juzgar por la extensión con que lo trata en sus *Memorias*— figura en primer lugar su gestión en la traslación del cuerpo de Santa Leocadia desde Flandes a Toledo. Pero antes de narrarlo, Garibay con su obsesión cronológica introduce a manera de preámbulo un incidente sobre la autenticidad de las reliquias de San Eugenio, arzobispo de Toledo, trasladadas a esta ciudad en 1565 desde la abadía de Saint-Denis. Porque el obispo de Namur, fraile dominico, lisa y llanamente le dijo al

[39] *En rigor no aparición, sino más técnicamente «invención»: hallazgo de una imagen antigua. La pequeña y pétrea de Aránzazu puede ser del siglo XIII. Sobre esta historia v. el libro rimbombante del padre fray Juan de Luzuriaga:* Paraninpho celeste, *México, 1686, y dos ediciones españolas de 1690, en San Sebastián y Madrid; cfr. la obra documentada del padre Adrián de Lizarralde,* Historia de la Virgen y del Santuario de Aránzazu, *Oñate, Aránzazu, 1950. En el mismo contexto de banderías se registra el auge de otras Vírgenes vascas, como la de Begoña; cfr. Mañaricúa, o. c., p. 117 y ss.*

[40] *«In Hispania... Ognatensis, vulgo* Onnate, *parva Academia, quae coepit Anno MDXLIII» (I. H. Amat de Graveson:* Historia ecclesiastica, *Augustae Vindelicorum, M. Veith, 1738: Indez geographicus Academiarum totius Europae). Su primer historiador, el mismo A. de Luzuriaga:* Historia de la Universidad de Sancti Spiritus de Oñate, *Tolosa, 1930. Ser graduado por aquella institución no confería prestigio.*

[41] *Lo del fracaso fundacional tiene su explicación no sólo por lo que sugiere Caro sobre recelos del clero secular y religiones ya establecidas frente a los intrusos. Conviene recordar que Garibay ofende gravemente al clero mondragonés que, según él, dio gran caída desde que muriera el arcipreste su tío. Súmese a ello la idiosincrasia guipuzcoana, tal como la trazó el corresponsal de Garibay don Antonio de Vergara (v. arriba, n. 31 y texto). Sobre esto, Juan Tellechea Idígoras recoge este testimonio del historiador dominico fray Juan López de Monópolis —el Monopolitano— a propósito del convento de Santo Domingo de Azpeitia: «Ha tenido grandes contradicciones la fundación por ser patronazgo de un hidalgo particular, cosa que se lleva muy mal en la provincia de Guipúzcoa, como todo lo que es reconocer ventajas a nadie» (*Quarta parte de la Historia general de Santo Domingo y de su Orden de Predicadores, *Valladolid, 1615; en J. Tellechea,* Papeles viejos, *San Sebastián, Guipuzcoana, 1968, pp. 87-88).*



Duque de Alba «que los monges benitos... habían engañado a Su Magestad en darle a entender que el bendito cuerpo del glorioso Sanct Eugenio martir, primer arçobispo de Toledo, le daban para la sancta iglesia de Toledo..., porque estaba en el monesterio de Bron de su diócesi»[42].

Desde luego, no se trata del conocido e histórico Eugenio II (o III) de Toledo (646-650), santo confesor, teólogo y poeta visigótico, cuyos restos andan tan perdidos como los del mismo Garibay. El San Eugenio mártir de Deuil es un satélite de San Dionisio de París, vinculado al engendro del Areopagita, precursor de nuestros falsos cronicones. Arzobispo de Toledo bajo palabra de otro San Gerardo, abad de Brogne (el Bron de Garibay), en el entorno de fraudes pseudopíos dignos de mejor estudio. Un material que el biógrafo Caro pudo haber explotado aquí mismo para calar en la catadura de nuestro personaje, como también en su ensayo bastante posterior sobre *Falsificaciones de la Historia.* Nota, en cambio, la tibieza del deán de Toledo y luego del arzobispo cardenal don Gaspar de Quiroga en lo del traslado de Santa Leocadia, y comenta don Julio cómo a veces los eclesiásticos son menos entusiastas que los seglares para ciertos asuntos. Cosa que no negaremos, aunque por esta vez hay que decir en descargo que, con el precedente de San Eugenio y algún otro, no era para menos.

En efecto, al pseudoepígrafo San Dionisio Areopagita del siglo VI vino a sumarse otra superchería en el IX, forjada bajo los auspicios de Halduino, abad de Saint-Denis: el areopagita Dionisio, convertido por el apóstol San Pablo (*Hechos* 17: 34) y obispo en Grecia, se vino a identificar con un oscuro Dionisio, martirizado en París junto con Rústico y Eleuterio en el siglo III. Sin reparar en el anacronismo, y afrancesado el Areopagita, se le inventaron discípulos misioneros. Uno de ellos fue aquel Eugenio, enviado por San Dionisio a convertir España como primer obispo toledano. Éste volvió a Francia a rendir cuentas a su jefe, ya para entonces mártir, y él mismo padeció martirio en Deuil (Seine-et-Oise). Se dice que por miedo a los normandos, le trasladaron primero a Saint-Denis, y de allí (¿siglo X?) a Brogne, diócesis de Namur[43].

En 1156 el rey Luis VII de Francia decidió regalar a Alfonso VII de Castilla un brazo de San Eugenio para la catedral de Toledo. El resto de la osamenta fue cedido por Carlos IX de Francia a Felipe II (1565) y se trasladó a Toledo, sin reparar en que siglos antes ya se había hecho la traslación a Brogne por iniciativa del abad San Gerardo. Santo que, por otra parte, tuvo su leyenda nucleada precisamente sobre la del traslado[44].

Pero aquí interesa lo que Garibay afirma: que, como siempre y bajo su palabra, venció en la controversia sobre aquella autenticidad, aun hoy bajo disputa. Ni hubo engaño, ni convenía que lo hubiese, y menos en una coyuntura política como la de Francia, donde los liguistas eran todos dioni-

[42] Memorias, *p. 309. Garibay se entera como por casualidad del escándalo en la corte del Duque, ya bastante jesuitizada; y siempre atento a lo que conviene, confiere con un jesuita español (Pedro Trigoso), que no se conformó, y «que de aquí a muchos años entró en Roma en la orden de los capuchinos descalços». Mal jesuita, pues, este Trigoso si se hizo fraile, cuando los jesuitas sólo debían dejar la Compañía por la Cartuja.*

[43] *Cfr. BHL 2686-2689, 1: 403-404; ANAL BOLL 2 (1883): 131-138;* Translatio S. Eugenii Bronium, *MGH XV/2: 646-652, y ANAL BOLL 3 (1884): 29-54; Rivera, J. F.:* Estudio hagiográfico sobre San Eugenio I de Toledo, *Toledo, 1963.*

[44] *Cfr. J. M. De Smet, «Recherches critiques sur la Vita Gerardi abbatis Broniensis»,* Rev Benedict 70 *(1960): 5-61; pesimista sobre el valor histórico de la leyenda de este reformador.*

síacos, y viceversa. El contemporáneo jesuita Martín del Río fue defensor acérrimo de la tesis areopagítica, frente a José Scalígero[45].

En esto se entreveraban dos problemas distintos: la autoría del Pseudo Areopagita, y su afrancesamiento e intromisión en la historia eclesiástica de España. Ambas tesis fueron bandera de católicos liguistas frente a hugonotes, y la segunda interesó a Felipe II en su pretensión al trono de Francia.

Pero al margen de la política, el rey era un apasionado colector de reliquias. El culto a las reliquias era distintivo del catolicismo contrarreformista frente a los protestantes. Las depredaciones y profanaciones calvinistas (como antes las de normandos, musulmanes y vándalos) dieron pie a repatriaciones y traslaciones que esta vez culminarían con la más estupenda de todas: la de la Sagrada Forma sangrante al Escorial[46]. En este contexto el cuerpo de Santa Leocadia fue trasladado en 1587 a Toledo, y Garibay nos asegura, siempre bajo su palabra, que su intervención fue decisiva[47].

Leocadia, oscura mártir-confesor (sic) celebrada en una *passio* tardía (siglo VII) fue muy venerada por los visigodos, y la *Vida de San Ildefonso* (siglo VIII) refiere un milagro suyo que hoy diríamos espeluznante[48]. Con la persecución de Abderramán I, Leocadia fue trasladada primero a Oviedo, como huésped de la corte asturiana en aquella especie de Arca de la Alianza que había en la Cámara Santa, y de allí se la habría llevado a Bélgi-

[45] *Martín del Río:* Vindiciae areopagiticae, *Amberes, J. Moreto, 1607; recogidas en parte por Migne en su PG, al frente de las obras del Pseudo Dionisio. La tesis de la identidad de ambos Dionisios, refutada por el jesuita J. Sirmond, siguió manteniéndose por eruditos como el dominico Natal Alejandro en el siglo XVII. Cfr. Martín del Río,* La magia demoniaca, *Madrid, Hiperión, 1991, pp. 41-42.*

[46] *«Según el índice que hay en una tabla del coro, formada en 1754, las que mandó entregar el fundador, ascendieron a 7.422, repartidas del modo siguiente: Insignes, 462; casi insignes, 255; menores, 1.006; pequeñas, 4.168; cuerpos enteros, 12; cabezas enteras, 144; canillas grandes (?); santos cuyos nombres constan, 678; santos únicos en el nombre, 391»* (Enciclopedia Espasa, *s. v. Escorial, Monasterio de San Lorenzo de El). De la Sagrada Forma se dice que hacia 1572 los calvinistas saquearon la catedral católica de Gorkum, Holanda, pisoteando las formas, de las cuales una sangró. Tras algunos avatares, doña Margarita de Cardona se la regaló a Felipe II.*

Otra veta relicaria inagotable existía en Colonia, en la lipsanoteca de Santa Úrsula y las Once Mil Vírgenes. También de allí se agenció lo que se pudo para el rey. Cfr. J. Ferreiro Alemparte, La leyenda de las Once Mil Vírgenes. Sus reliquias, culto e iconografía, *Murcia, Univesidad de Murcia, 1991, p. 104 y ss, 120-121. (Según Garibay, entre aquel alud de reliquias ursulinas se pretendió colar las de un fabuloso rey de España. Menos mal que el rey consultó a su cronista, quien rechazó de plano a un personaje que no figuraba en su* Crónica.) *Esto movía dinero, según la avidez del cliente. La operación de la cabeza de San Lorenzo para El Escorial llevó más de medio siglo de regateo y se ventilaron cifras astronómicas.*

[47] Memorias, *p. 312 y ss. No parece que Garibay haya tenido que demostrar también ahora la autenticidad del cuerpo santo, aunque en Oviedo se comentaba que nunca se movió de allí. El padre Luis A. de Carvallo lo desmiente como era su obligación, con el poderoso argumento de ser de nogal, y por tanto asturiana, el arca traída de Flandes (*Antigvedades y cosas memorables del Principado de Asturias, *Mádrid, J. de Paredes, 1695, p. 57; edic. facs. Oviedo, S. Cañada, 1988).*

Llama la atención el aire misterioso y elíptico que adopta Garibay para contar «su» localización de Santa Leocadia en San Gislén, cuando era notorio que de allí había llevado a Toledo la reina Doña Juana en 1505 la canilla derecha de la santa.

[48] Vita, *en PL 96: 43-48 (su autor, Cixila, sucesor en la sede arzobispal); cfr.* Elogium, ibid.: *43-44.*



ca cierto conde de Henao (Hainault), a fines del siglo XI. Muchos ovetenses negaban esta traslación; pero, prudentes, callaron.

Ahora bien, en la devolución de la real o supuesta Santa Leocadia a la patria no estuvo sólo Garibay. El jesuita padre Miguel Hernández se alzó con el protagonismo y lo dejó afirmado en su *Vida, martirio y traslación de la gloriosa virgen y mártir Santa Leocadia* (Toledo, 1591). Las páginas de Garibay sobre el incidente son significativas: se traga el sapo del desaire e insiste en el lucido papel que le cupo en aquel lance[49]. Porque, en definitiva, ¿qué había detrás de todo este tinglado para el propio Garibay? Obviamente, el beneficio que pudiera reportarle aquel servicio a la real devoción; pero también y sobre todo, el interés de hacerse acreedor de un puesto en la sociedad e iglesia toledana, él que era un advenedizo provinciano sin alcurnia, sin hacienda ni aparato historial académico. Ya se encargaría aquella buena gente de hacerle entender al guipuze que a la tertulia del conde de Orgaz no se colaba uno por cualquier esquina del marco.

Garibay historiador

El capítulo VI del libro de Caro abre el ensayo sobre Garibay como historiador. Aquí de entrada gasta el autor una dosis de tinta apologética. La verdad es que el *Compendio historial* es *κτημα 'ες 'αεί*, un monumento *aere perennius*, como libro, por su contenido, y porque Garibay fue un adelantado de la autoedición, aunque fuese a costa ajena[50].

Pero no hay más remedio que tocar la cuestión disputada: si Garibay fue historiador bueno o malo, si fue crítico o crédulo, si su método histórico es moderno o arcaizante. Salta la comparación con sus colegas coetáneos: los Ocampo y Morales, Zurita, Mariana... Caro analiza todo esto, y no hay que darle más vueltas. Pone en el ridículo que le merecen una sarta de opiniones negativas y explica el oficio de historiador o cronista a sueldo[51].

Cierto es que cuando Garibay compuso su compendio no lo era todavía, pero aspiraba. Por eso su historia fue como fue: un gran fresco literario digno de proyectarse en los muros segovianos o escurialenses como los de las Salas de Batallas. El joven autor no pudo dedicar la obra a Felipe II, pero tampoco se privó de dirigirle un prólogo a aquel rey del que estaba colgada y pendía (sic) «toda la máquina y protección» de la fe y la república cristiana. Allí le pedía, junto con alguna ayuda material, «que algunos ratos, de los pocos que... le restaren, quiera hazerme mercedes, en leer esta chronica... o a lo menos la quiera ver en sus ocios». He aquí, al fin, una historia de España a la medida del monarca universal, a donde miren y comparen los demás reinos: ingleses, franceses, hasta los turcos. Propaganda, en suma.

[49] *La pluviosa entrada de Santa Leocadia en Toledo se narra en* Memorias, *5, 5, p. 441 y ss. Garibay alcanza el santo cuerpo en Las Ventas de Olías, junto a Illescas, y al entrar en la iglesia para venerarlo se topa allí al padre Hernández y compaña cenando en el templo «en el lado de la Epístola». Es entonces cuando nuestro hombre levanta al jesuita de la mesa y se hace proclamar por él verdadero artífice de la traslación (cosa que Hernández no reconoce en su libro, para sorpresa de Gayangos).*

[50] *Por lo visto no salieron las cuentas, y el involuntario mecenas fue un Isunza, mercader vitoriano con base en Amberes. Éste reclamó lo suyo, incluso con embargo. Mucho después Garibay asesora a otro rico de la familia, Pedro de Isunza («tenido por hombre de trecientos mil ducados y dende arriba») para fundar un convento de franciscanos en Vitoria. Circunstancia que el guipuzcoano aprovecha para tomarse un pequeño y divertido desquite: contrariando la voluntad y devoción del que ponía los dineros, él se empeña en que el convento debía llamarse de San Diego de Alcalá, el santito nuevo tan querido del rey Felipe II (*Memorias, *pp. 585-586).*

[51] *Caro, pp. 159-163.*

Nada más lógico, entonces, que seguir la costumbre y anteponer como pórtico una proyección mítica hacia el pasado, usando y tergiversando la información de alcance. Lo bueno y lo malo para él fue su condición de vasco, que le hizo ver con óptica de aumento las realidades que vivió, oyó y leyó más cercanas en este minúsculo país, tan singular. Es explicable que tal desmesura a muchos lectores no vascos les haya producido extrañeza, incluso rechazo. Pero eso no tiene mucho que ver con lo principal: la inteligencia de la obra según su género literario, sin el anacronismo de aplicarle una preceptiva historiográfica moderna[52].

Género literario: de eso precisamente se trata. Pienso que si Caro lo hubiese enfocado así, tanto por lo que mira a la *Crónica* como, sobre todo, a la autobiografía garibayesca, podría haber despachado con mayor fluidez y ahorro de desahogos, y algunos lectores se lo habrían agradecido más que la disertación del capítulo VI. Lo cual no quiere decir que no abunden aquí también los aciertos, las observaciones juiciosas, las noticias interesantes, y alguna que otra ironía bien fundada.

La historiografía que cultivan Garibay y la inmensa mayoría de sus coetáneos tiene muy poco que ver con el lema rankiano (reconstruir el pasado *wie es eigentlich gewesen war*), y en cambio está impregnada de espíritu jurídico en su propósito, y clásico-bíblico en su forma[53].

Caro establece una comparación entre historiadores y moralistas en cuanto al uso de criterios: probabilismo, probabiliorismo, tuciorismo, laxismo...[54] Es ingenioso. Pero más fructífero parece el enfoque jurídico, al que en cierto modo también ha apuntado[55], ya que la preparación de Garibay era esencialmente jurídica, y sus investigaciones históricas se aplicaron, como queda dicho, a resolver problemas jurídicos, más bien que morales. Los documentos de archivo que aprovechó eran sobre todo de carácter jurídico; y aun aquellos que pudieran no parecerlo *prima facie*, llevaban casi siempre una intención jurídica, ya que los documentos de interés histórico por lo

[52] *La historiografía moderna se diferencia de la antigua, más o menos como la ciencia: la moderna es experimental, inductiva, y trabaja sobre hipótesis falsables. La ciencia histórica moderna se rige por una normativa crítica que se hace partir, convencionalmente, del* De re diplomatica *de Mabillon (1681).*

Pero veamos otro prisma divisor de antigüedad y modernidad. El De rebus Hispaniae *de don Rodrigo Jiménez de Rada, terminado en 1242, era para Menéndez Pidal «la historia de España mejor concebida, con un acopio de fuentes latinas, árabes y vulgares extraordinario para su tiempo», «principal inspirador y guía... de cuantos trabajos historiográficos se hicieron después en los diversos reinos de la Península». (R. Menéndez Pidal, «La historiografía medieval sobre Alfonso II»; en* Estudios sobre la monarquía asturiana, *Oviedo, 1971, pp. 9-41: p. 32). Vendrán ya en la edad moderna los Morales y los Sandoval que estudian diplomas e inscripciones con ayuda de cronistas y analistas carolingios. «Y aunque la crítica de uno y otro nos parece hoy muy deficiente, ambos fundan la historiografía moderna»* (Ibíd., *p. 35). Con todo, «la crítica documental del siglo XVI... no modifica la interpretación histórica total», que Pidal encuentra ya en las dos breves crónicas ovetenses del s. IX (pp. 35-38).*

[53] *Sobre historiografía antigua, v. la obra clásica de James T. Shotwell:* Historia de la historia en el mundo antiguo, *México, FCE, reimpr. 1982.*

[54] *Caro, p. 170.*

[55] Ibíd., *pp. 164-165.*



común se generan para sostener alguna reclamación o sentar precedente, y no tanto para ilustrar a las generaciones venideras o dar pábulo a tesinas y tesis académicas. Historia *ad probandum*, que ha recordado en otro lugar Julio Caro[56].

Aquella historiografía arcaica, como género literario, tenía su canon formal. Había, en primer lugar, un prototipo de «Historia», que es la sagrada o bíblica. Pero no es igual la historia bíblica de los orígenes y el Diluvio, por un lado, que la historiografía cortesana de los libros de los Reyes, o los panfletos propagandísticos de los Macabeos, en el otro extremo. De hecho, la historia bíblica no es un solo género, sino muchos y muy dispares. Pero todos han sido espejo y canon para los historiadores cristianos, que se sabían la Biblia de memoria.

En el Canto de Moisés se dice:

> Cuando el Altísimo repartió las gentes,
> cuando dividió a los humanos,
> fijó las fronteras de los pueblos
> según el número de los hijos de Dios[57].

Esta concepción fijista de las nacionalidades, avalada por un texto inspirado, tuvo sus secuelas jurídicas y dio dolores de cabeza a la hora de legitimar conquistas. Otra consecuencia es que las antiquísimas migraciones, como la nuestra tubalina, no eran en realidad otra cosa sino la marcha a tomar posesión de cada tierra prometida. En cuanto a las invasiones más modernas a lo largo de la historia —bárbaros, árabes, turcos— representaban perturbaciones de aquel reparto ideal. Cuando los príncipes cristianos codiciaron territorios ajenos (cosa que ocurría con harta frecuencia), todo

[56] *«Desde Lope G.ª de Salazar hasta Balparda, casi no ha habido un historiador vasco-español que no escribiera* ad probandum» *(J. Caro Baroja,* Los Vascos, *3.ª ed., Madrid, Istmo, 1971, n. a pág. 68). Normal, y no exclusivo de españoles vascos. He aquí un ejemplo:*

¿Era godo Don Pelayo? El sí o el no a esta cuestión banal traía implicaciones políticas para la monarquía asturiana como heredera legítima o no de la visigoda. Garibay declaró que Pelayo no era godo, con aquel nombre latino (Pelagius), y discurre que los astures, enemigos de los godos, no iban a elegir por rey a uno de tan desprestigiada ralea. El asturiano Carvallo, que al recoger la leyenda de Don Pelayo le atribuye sangre real goda, no carece de recurso legitimador: hubo dos invasiones góticas, una bárbara y otra, en 456, legal con Teodorico, a quien el emperador Flavio Macilio cedió España (Luis A. de Carvallo, Antigvedades y cosas memorables del Principado de Asturias, *Madrid, J. de Paredes, 1655, p. 75; edic. facs., Oviedo, S. Cañada, 1988). Tampoco esto carece de reminiscencias bíblicas, no eruditas precisamente.*

Sobre historia ad probandum, *conviene recordar la expresión entera de Quintiliano: «Historia... scribitur ad narrandum, non ad probandum»* (Instit. orat., *10, 1, 31). Según eso, el historiador —el antiguo, se entiende— no debería conducirse como un orador forense en defensa de una tesis, sino como expositor objetivo, desapasionado, aunque puede y mejor debe ser ameno. Obviamente esto no va con la ciencia histórica moderna, que no conoce más valor que el probatorio.*

[57] Deuter. *32: 8-9. «Hijos de Dios» = ángeles (Cfr.* Gén. *6: 3-4). Así según los LXX, preferible al hebreo; cfr. Salvador Carrillo Alday,* El Cántico de Moisés (Dt 32), *Madrid, CSIC, 1970, p. 53 y ss. Más interesante es la idea de que Dios en su testamento político repartió el mundo entre sus hijos (los llamados piadosamente «ángeles»), reservándose para sí a Jacob, el pueblo hebreo (vs. sig.). De ahí la maldición terrible de los judíos, rechazados por Dios.*

el empeño se encaminaba a hallar justificación jurídica al expolio, en el sentido de negar su condición de ajenos (caso de Portugal), o alegar algún bien superior (como en la conquista americana)[58].

La normativa o canon histórico era tan exigente, que una historia como la de Zurita, que de entrada renuncia a tocar los orígenes, resultaba anómala y como acéfala[59]. La manera correcta de historiar era remontarse a la era posdiluviana, cuando lo de la torre de Babel, la confusión de lenguas y la dispersión de las naciones. Dada la tendencia evemerista que ha sido popular entre escritores cristianos, las noticias bíblicas se trufan de mitología y fábula paganas, como se ve en la historiografía de Alfonso el Sabio[60].

La perspectiva histórica se obtiene por doble procedimiento: 1.°) división del tiempo según el esquema agustiniano de las «edades del mundo», a modo de jornadas laborales que culminan en el eterno *shabbat;* 2.°) ampliaciones progresivas de escala objetiva, desde lo cósmico y general, hasta centrarse en la nación, pueblo o familia particular objeto de la obra: en la Biblia, Abraham y el pueblo elegido; en nuestro caso, España, y dentro de España, el País Vasco, Navarra, Guipúzcoa. El mismo canon y procedimiento tomado de las viejas crónicas adopta un narrador de temple tan distinto como lo fue García de Salazar en las *Bienandanzas y fortunas.*

No es este el lugar para explayar el tema de las invariantes historiográficas de fuente bíblica: rapsodia documentaria y dobletes, genealogías, «quién fue el primero que...»; exageración épica, cantares, semiótica prodigial, discurso apologético, anécdota etiológica, etimología parlante y todo lo demás[61].

[58] *Garibay (*Compendio, *prólogo a Don Felipe II) la justifica por el mandato de Cristo: «Id por todo el mundo a predicar el Evangelio» (*Marcos, *16: 15). La conquista de América, empresa que «el Consistorio Divino» tuvo reservada durante miles de años, es una de las mayores de la Historia, después de la Encarnación del Verbo.*

[59] *Caro, pp. 167-169; pero ya el propio Garibay en el* Compendio, *l. 1, al listar los historiadores de España, nota esta falta del cronista aragonés.*

[60] *De esta manera de historiar sentó precedente Sexto Julio Africano (fl. 1.ª mitad del s. III) en su* Cronografía, *citada por Eusebio y otros: primer ensayo cristiano de Historia Universal a* creatione mundi *(año 5499 a. de C., según él), hasta 221. Concordando datos históricos y bíblicos con los legendarios y míticos, Sexto Julio fue el primero que intentó insertar el judeocristianismo en el contexto de la historia general.*

La preocupación por llenar el vacío original se aprecia ya en Dionisio de Halicarnaso, que dedica todo un largo libro I al período anterior a Rómulo, dedicándose luego por igual a este oscuro personaje y sus sucesores. La era de Augusto fue mitómana y dio mal ejemplo a historiadores como Jordanes (siglo VI), que en su Historia Getarum *puso listas fantásticas de reyes godos antiguos, donde bebió nuestro Rada.*

[61] *Insisto, no por entrar en detalles, sino como ejemplo. A propósito del episodio de Covadonga, el pequeño ejército de Munuza lo elevan las crónicas alfonsinas y el Silense hasta 187.000 hombres; cifra que Lucas de Tuy «críticamente» rebaja a 80.000, mientras que Rada habla de 20.000 caídos. Es amplificación épico-bíblica —el propio Rada evoca la travesía del Mar Rojo—, y resulta inepto comentar: «No es caso extraño, pues notoria es la prosa falsa de los boletines y partes militares modernos en cifras de combatientes y de muertos, heridos y trofeos conquistados; ejemplo de ello son los famosos boletines napoleónicos» (A. Ballesteros Beretta, «La batalla de Covadonga»; en* Estudios..., *pp. 44-87, p. 76).*

Por otra parte, la historiografía bíblica no teme al doblete documentario (Abraham en Egipto, en Gerar, Isaac en Gerar; Génesis 12; 20; 26; doble historia de José, también en Génesis; cfr. J. Moya, De Abraham a David. La tradición bíblica y los orígenes del pueblo hebreo, *Bilbao, Desclée de*

La credulidad o crítica de los historiadores cae tan al margen de esto, que casi es pseudoproblema. De hecho, en un mismo autor adicto a estas pautas coexisten prevenciones y latiguillos críticos, denuncias de la credulidad ajena[62].

Pero el modelo bíblico junto con el clásico no era el único: había el hagiográfico, con amplísima licencia para componer el relato, incluso novelesco. Los textos hagiográficos son siempre utilitarios, al servicio de lo que sea, pero nunca inocuos si ante un *pie creditur* la crítica cedía a la autocensura. En el siglo siguiente los hagiógrafos bolandistas, por tímidos reparos que pusieron a la insostenible leyenda carmelitana, tuvieron disgustos muy graves que por poco no truncan su empresa, haciendo ellos mismos papel de criptoprotestantes o descreídos, a los ojos de gente simple[63].

Ya Luciano observó con aquella ironía suya que si de las letras griegas se quitaba lo fabuloso, la Hélade se quedaría iletrada[64]. Leer historias a veces ayuda a pasar el rato, incluso a un don Felipe II, como le invita a hacerlo Garibay[65]. Pero más pronto o más tarde se plantea la cuestión crítica. El propio Luciano pergeñó un manifiesto sobre *Cómo se escribe la historia*. Y es de lamentar que quienes, como Garibay, fundaban la espa-

Brouwer, 1962, pp. 282-289; 322-333), y en esto le imita la medieval. Así en la cronografía asturiana hay dos concilios de Oviedo, dos hechos de Roncesvalles con Bernardo del Carpio, etc., y llama la atención leer: «Lo que llama la atención en este relato legendario es, en primer lugar, que cada uno de los episodios de la vida del héroe está desdoblado», etc. (M. Defourneaux, «Carlomagno y el reino asturiano»; ibid., *pp. 89-114, p. 102).*

La dependencia bíblica ya fue detectada por A. Huici en la Chronica Adephonsi Imperatoris *(s. XII), en cuyo libro I muchos sucesos «están pormenorizados con arreglo a casos análogos de los libros de los Reyes y los Macabeos» (B. Sánchez Alonso:* Historia de la historiografía española. Ensayo de un examen de conjunto, *Madrid, CSIC, 1944, t. I, p. 126, n. 2).*

[62] *Morales alaba a Ocampo por su diligencia en averiguar la autenticidad de los testimonios (!). Al fin, era su continuador desde 1574 y fue su biógrafo. También Juan Vaseo calificaba de infatigable la diligencia con que el gran fabulador Ocampo procuró discernir la verdad en medio de las fábulas; el mismo Vaseo a quien se ha atribuido alguna contribución a los falsos cronicones, concretamente en relación con el País Vasco.*

Por el contrario, en el s. XV Juan Margarit, el Gerundense, en sus Paralipómenos *abomina de las fábulas de la «caterva de ignorantes» que le precedieron. Se vuelve tópico encarecer la propia diligencia en separar el oro del barro, limpiar la verdad histórica de los errores con que la ha afeado el descuido de los cronistas, la injuria del tiempo, el vulgo, las viejas...*

[63] *Cfr. R. Aigrain,* L'Hagiographie, *París, 1953; H. Delehaye,* A travers trois siècles, l'oeuvre des Bollandistes, *Bruselas, 1920; P. Peeters,* L'oeuvre des Bollandistes, *Bruselas, 1920. La primera mención conocida de un trabajo hagiográfico fue para condenar a su autor, un sacerdote, como falsario novelador. Y el llamado* Decreto Gelasiano, *donde algunos ven el primer índice de libros prohibidos, se ocupa mucho de actas martiriales apócrifas; cfr. Michel de Certeau, «Hagiographie», en* Encyclopaedia Universalis, *París, 1990, 11: 162.*

[64] Philopseudes, *4. Literalmente, condenaría a morir de hambre a los comentaristas y dragomanes (refiriéndose no sólo a cultura literaria, sino a la monumental y turística). Luciano analiza los diversos motivos de mentir y falsificar, y menciona uno que aquí más nos interesa: «por ese medio, atenienses, tebanos y cualesquiera otros captan respeto para sus patrias respectivas». También es antológico el comentario de Estrabón sobre la mitomanía no sólo de poetas, sino de los pueblos y sus gobernantes, por darse prestigio (*Geografía, *1, 2).*

[65] Compendio, *Prólogo. Las crónicas «deven ser traydas y leydas ante los príncipes» (Glosa a* Proverbios *de Santillana, cit. por Antonio Prieto: «De la materia histórica»,* Voz y letra, *Rev. de Filología, Málaga, 1990, I/2: 3-14; p. 3). También esto es bíblico (*Ester, *6: 1).*

ñola, no dedicaran buenos preámbulos a teorizar y polemizar sobre su idea del oficio, en vez de contradecirse puntillosamente sobre bagatelas[66].

Pero dejémoslo aquí, porque no parezca que me confundo de libro, y me he pasado a comentar el otro más reciente de Caro[67].

Historiador eclesiástico frustrado

Los historiadores guipuzcoanos coinciden en señalar que en tiempos de Felipe II, y aun antes, la provincia había alcanzado madurez jurídica, y sólo era cuestión de hilar el copo de un derecho foral no escrito. Un primer intento no prosperó. Nuevo ensayo aprobado en junta de 1583 se envía el año siguiente a la corte para confirmación. Esta vez fue Garibay el encargado de poner pegas y parar el proyecto, desde Madrid: cosa que a Caro le parece bien, porque en efecto aquella compilación era mala, aunque otros no están de acuerdo[68]. Así una vez más lo peor vino en remedio de lo malo, y el derecho guipuzcoano siguió a su aire.

Traigo esto a cuento, no por terciar en algo que ni me va ni me viene —a saber, si es mejor o peor la ley escrita que la usual, para Guipúzcoa, Inglaterra u otros paisajes—, pero sí por otro gran proyecto de Garibay que Caro elogia: aquella magna historia de las iglesias hispanas, anticipo de la *España Sagrada* del equipo de Enrique Flórez. Dice mucho en pro del hombre Garibay el haberlo pensado. Como también es de grandes cabezas en su decrepitud desmedirse. La idea eclesiológica de Garibay por fortuna era irrealizable, y hemos de agradecer a personas sensatas, como el cardenal Quiroga, que escuchó el plan con deferencia y lo metió en la nevera. En efecto, asusta imaginar lo que sería la historia eclesiástica de España en manos de un genealogista habilidoso, capaz de llegar hasta Faramundo de Francia por cien líneas diferentes, paleógrafo peritísimo y a la par amigo del falsario padre Jerónimo Román de la Higuera; varón él mismo respetuoso siempre con las conveniencias y, a lo que se ve, en su madurez más acomodaticio[69].

[66] *El* Compendio historial *tiene todo el l. 1 dedicado a una especie de introducción a la historiografía en general y a la española en particular. Pero no nos hagamos ilusiones: nuestro autor —partiendo del manido apotegma aristotélico, sobre que los hombres tienen natural deseo de saber— se limita a ponderar la excelencia y utilidad de la historia, y lo mucho que cuesta escribirla bien. Da una lista harto respetuosa de autores precedentes. Mas nada nos revela sobre su sistema de trabajo para llegar a la verdad.*

[67] *J. Caro Baroja,* Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España), *Barcelona, Seix Barral, 1.ª y 2.ª ed., 1992). Debe corregirse, si no se ha hecho, la larguísima, intraducida pero sobre todo pésimamente transcrita cita latina de Livio, pp. 39-40, siquiera en atención a posibles citadores de segunda mano. El texto (p. 25) y la nota 32 (p. 40) remiten a una nota 31 inexistente.*

[68] *Cfr.* Memorias, *4, 13; p. 411. Tejada,* La provincia de Guipúzcoa, *p. 45.*

[69] *Un botón de muestra: los consejas recogidas en el* Compendio, *t. I, p. 1, p. 75, sobre la evangelización del país cántabro-navarro por San Saturnino, discípulo del Bautista primeramente, luego de San Pedro Apóstol; lo que se amplía en p. 221 con la conversión de San Fermín*



Un hombre, una mentalidad

A nombre de Garibay corren unos *Cuentos*, obra que Caro despacha como ligera e impropia de la gravedad de este autor, «chistes de vizcaíno» incluidos[70]. Si Garibay sólo hubiese producido esta colección, la idea que nos haríamos de él sería muy otra. Pero con el contrapeso que aportan estas producciones ligeras, más gana que pierde el personaje. En todo caso, si la obrita es suya, como parece, hay que tenerla en cuenta para entender su mentalidad.

Porque este estudio de Julio Caro, ensayo antropológico, puede inscribirse en la corriente de la historia de las mentalidades, si bien con la heterodoxia propia de un Baroja[71].

El retrato mental de Garibay se reserva para las páginas 353 y sigs., para concluir que «desde cierto punto de vista lo más interesante en su obra son las memorias. No por lo que tiene de documento literario, sino por lo que significa como testimonio», y recomienda «hincar el diente» a este texto. En ello estamos.

«Garibay —diagnostica Caro— es un hombre humilde y sencillo que considera reverencialmente a los grandes de la Tierra, en los que casi nunca nota defectos». No parece tan clara la tesis de la sencillez, simplicidad o simpleza, sin reconocerle a la par cierta dosis de astucia y un espíritu bastante retorcido. El Garibay autobiógrafo en un primer hojeo aburre y desconcierta, cuando no irrita o hace sonreír. Parece un simple; a veces, un pequeño taimado. Hasta que, poco a poco, se revela una mentalidad com-

en Pamplona. (Por cierto, otro santo cuerpo que Garibay quiso repatriar desde Amiens a la capital navarra; Memorias, *6, 12; p. 518). Lo mejor que cabe decir en descargo de Garibay es que no se recrea mucho en estas historias, que alega* (ad probandum) *para probar el cristianismo viejo de los vascos. Aquí mismo es donde aduce su argumento sobre iglesias de altura y de bajura, que ya tocamos (n. 20 y texto).*

Garibay expone su plan en Memorias, *5, 6; p. 453. Se trabajarían las provincias eclesiásticas por este orden: Toledo, Sevilla, Granada, Burgos, más Oviedo y León, diócesis exentas; Aragón y Portugal quedarían para más adelante (la omisión de Santiago debe de ser lapsus).*

[70] *Diríase que Caro se descarga en el editor A. Paz y Meliá (*Sales españolas, *BAE 176, p. 192) para abrir la posibilidad de que se trate de otro Garibay, cuando él mismo reconoce que «la colección está hecha en tiempo de Felipe II», y «son de todas formas cuentos recogidos por hombre cortesano, que se movía por Toledo y Sevilla» (*ibíd. *y n. 45). ¿Cuántos Garibayes había, entonces, en iguales circunstancias? Argumentar sobre la base de la gravedad de la materia o sobre el humor del mondragonés no apremia, máxime cuando se acaba de elogiar a Garibay paremiólogo en vascuence. Nótese que muchas de las anécdotas o chistes circulan entre grandes personajes.*

*Chistes de vizcaíno hay tres, el tercero francamente bueno (*Sales, *p. 218b). En cuanto al primero (p. 217a), es difícil para nuestro actual sentido del humor tomar como «chiste» aquella anécdota tremenda, que también otros coleccionistas de cuentos recogieron, casi siempre mal, siendo preferible la lectura de Garibay:*

«Un vizcaíno, habiendo parido su ama, fuese corriendo a pedir albricias a su amo del parto de su muger, y cuando se lo dijo, le preguntó el amo: —¿Parió hija? Dijo el mozo: —Mejor, señor. Replicó el amo: —¿Parió hijo? Dijo el vizcaíno: —Mejor, señor. Dijo el amo: —¿Pues qué parió? Respondió el vizcaíno: —Señor, una hija muerta.»

Compárese la versión, también toledana de época, de Melchor de Santa Cruz de

pleja y un gran testigo, no para la historia de su tiempo (que parece como si no fuese con él) sino para la de las mentalidades.

Garibay gasta sus *Memorias* en un discurso prolijo sobre cosas intrascendentes, y encima sujetas al axioma *testis unus, testis nullus.* No ayuda a entender nada de interés, fuera de su propia mentalidad y ciertas preocupaciones muy de su ambiente, muy reveladoras. Fijémonos en qué gastaba su tiempo y cómo redondeaba sus ingresos: «Como en esta corte hay variedad de gentes de diversas pretensiones y cada uno atiende con mucho cuidado a su particular, me gastan no poca parte del tiempo en ellas, por satisfacerles en sus deseos y cuidados... A muchos he sacado de tinieblas, a unos de grandes y a otros de no tantas, y a otros librado de ruina y declinación de sus honras, endreçando el blanco a Su Divina Magestad, que me ha de medir con la medida que yo diere a mis prójimos, y con el céntuplo, si esta fuera buena»[72]. Su especialidad eran las genealogías, los linajes y parentescos. En aquella España filipina, el genealogista era tan solicitado o más que el astrólogo, y su clientela era igualmente amplia: del Rey abajo. ¿Qué digo el astrólogo? Astrólogo podía serlo cualquiera, mientras que genealogistas autorizados (que no «escuderos de armas pintar»[73] no había tantos. Pues bien, ese texto de Garibay es revelador del papel social de aquellos personajillos grises, discretos, hábiles en «cosas de pluma», capaces de arreglar un apellido, tan difícil como recomponer un virgo, y no menos útil en tanta diversidad de «pretensiones».

¿Humilde, sencillo, Garibay? ¿Un hombre «de inteligencia media», el que tan bien supo tomarle la medida a la sociedad en que vivió, y anduvo tranquilo por aquel laberinto de intrigas cortesanas? Ciertamente no pudo, o no quiso, superar cierto techo de ambición. Lo suyo eran los besamanos, las procesiones, las antesalas. Y en eso que tanto le gusta, no pierde ocasión de recordar lo bien situado que estuvo en cada ceremonia, «para que el Rey y Sus Altezas le viesen». En aquella sociedad bastante embarullada, Garibay es el erudito para la ocasión, el que sabe lo que hay que poner

Dueñas, Floresta española de Apothegmas, o sentencias, sabia y graciosamente dichas, de algunos españoles, *Toledo, 1574; 5.ª parte, c. 1,* De vizcaínos, *14; Edic. Madrid, Soc. Bibliófilos Esp., 1953, p. 135. La obra está dedicada a D. Juan de Austria; cfr. Maxime Chevalier,* Cuentos folklóricos españoles del Siglo de Oro, *Barcelona, Crítica, 1983.*

[71] *Sobre esta forma de historiar cfr. Robert Mandrou: «Histoire. E. L'histoire des mentalités», en* Encyclopaedia Universalis, *París, 1990, 11: 479-481. Disculpe don Julio mi reincidencia como citador de artículo enciclopédico, género al que profesa ojeriza (v. Caro, p. 359), pero que incluye alguno que otro producto aprovechable, como este de Mandrou o el otro de Certeau (*supra, *nota 63).*

*No fue ajeno Mariana a esto de las mentalidades: «Cada ralea de gente tiene sus gustos, sus aficiones y sus juicios» (*Historia de España, *prólogo).*

[72] Memorias, *5, 4; p. 439. Más adelante anota un trabajo genealógico para el duque de Nájera, «con otras cosas..., útiles al mismo duque para su pleito de Nágera» (*ibíd. *6, 11; p. 465).*

[73] *La expresión es de Carvallo,* Asturias, *p. 119. Garibay, en cambio, usa el refrán «pintar paredes como queredes», ironizando sobre la aberrante (o peculiar) heráldica de su tierra* (Memorias).

en un letrero de circunstancias, llegando en estas cosas a actuar de espontáneo o entrometido[74].

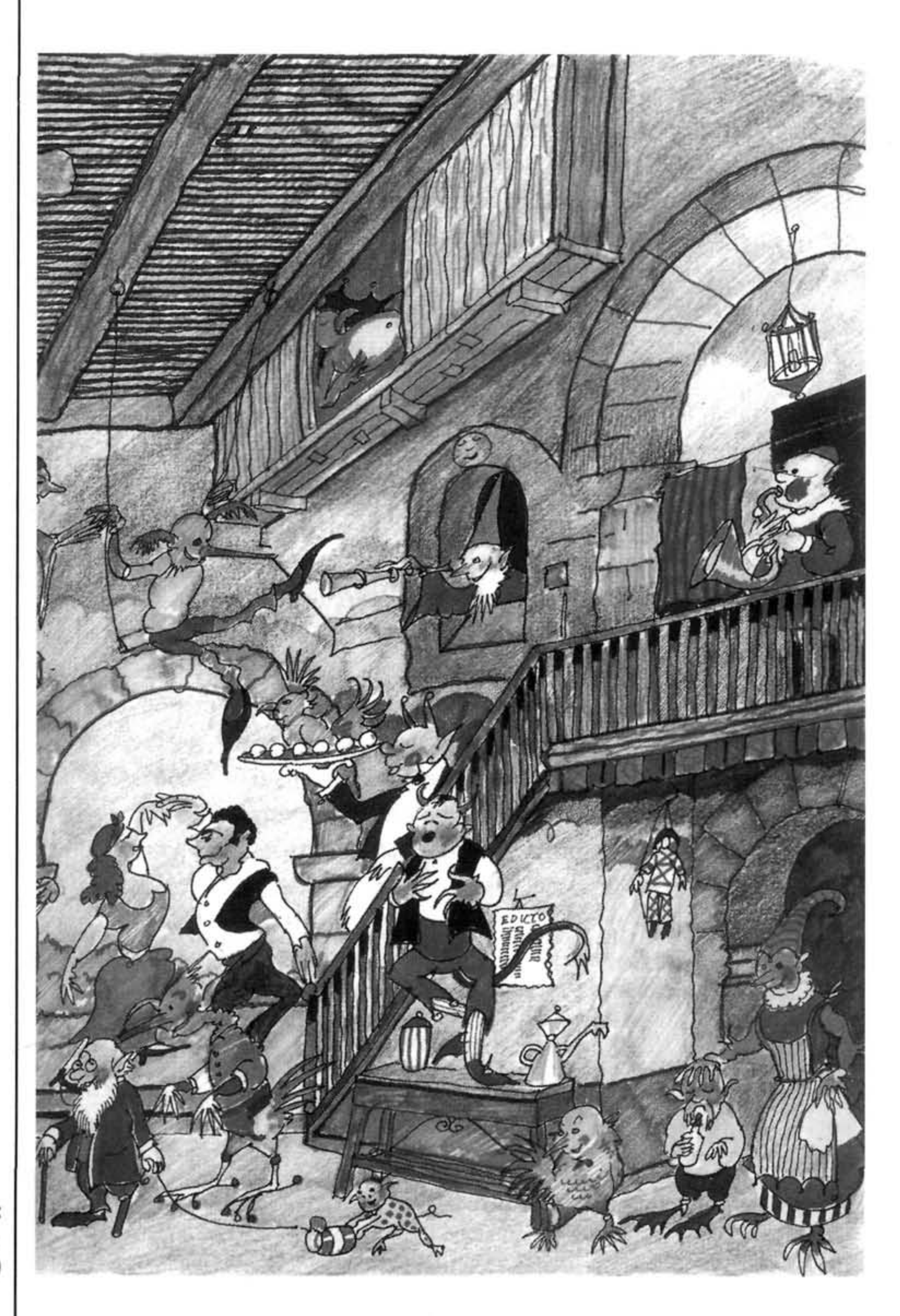
Garibay vivió contento de ser el último criado del primer amo del mundo, de ser un vecino de la imperial Toledo, para él como un gran suburbio de su Mondragón[75], en el corazón del imperio más grande de la historia. Esto, más que sencillez o candor, refleja una mentalidad compleja y bastante compartida. En esta tesitura realizó trabajos históricos que, independientemente de su valor objetivo, descubren talento autodidacto, habilidad para escoger, refundir, componer, y desde luego «orientar» a la opinión pública. Caro le reconoce mérito especial como medievalista y navarrista, y en eso se puede estar de acuerdo, aunque también son de interés sus apreciaciones sobre cosas más de su tiempo: los descubrimientos portugueses y españoles, o la difusión de la sífilis y otras enfermedades. Miel sobre hojuelas. Pero Esteban de Garibay es hoy, más que nada, carne de psicólogo, y es mérito de don Julio Caro Baroja haber acometido en este libro un primer análisis de aquella mentalidad.

Jesús Moya



74 *Así, con motivo de la reinstalación del nuevo santo San Diego de Alcalá, Garibay envía al padre General desde Madrid la cartela de circunstancia que se había de colocar en el arca nueva, «porque había visto otra que le querían enviar faltosísima de prudencia y método y órden»* (Ibíd., *6, 13; p. 472).*

75 *Burla burlando, el propio Garibay recoge en su refranero aquello de* bardin (bardina), Burgos eta Marquina; *o mejor aún,* Larrea Burgos baño obea, Toledoren idea *(cit. por Caro, p. 355, sin comentar que el primero es antivizcaíno y el segundo antialavés). Se ve que la costumbre de intercambiarse bromas entre vascongados es vieja.*



Julio Caro Baroja:
Lo incomprensible
(Fragmento)



El carnaval y sus metáforas

Los tres libros canónicos que Julio Caro consagró al calendario festivo popular[1] constituyen una obra maestra de la etnografía española tan prestigiosa y mundialmente conocida que probablemente resultaría ocioso ponderar: baste con recordar su alcance global (cuando la mayor parte de los estudios sólo analizan materiales locales) y su sistemática voluntad recopilatoria, que la han hecho tan difícil de imitar y mucho más, todavía, de superar.

Sin embargo, esta vocación de exhaustividad que tiene la obra de Caro Baroja, y que le permite acumular y clasificar *cuasi* taxonómicamente ingentes váriedades de hechos etnográficos cuidadosamente registrados, presenta el inconveniente de dejar muy poco espacio para el análisis y la generalización. Podría decirse, exagerando quizá, que son tantas las descripciones empíricas que se echan de menos las explicaciones teóricas capaces de interpretarlas. Y no es que éstas falten, como veremos en seguida, pero desde luego escasean, pues suelen ser elípticas y hay que adivinarlas entre líneas, como si su autor, por una especie de pudor científico, prefiriese economizarlas al máximo para no perder rigor ni objetividad, evitando cuidadosamente la especulación divagatoria.

Ahora bien, si tratásemos de deducir de la obra *etnográfica* de Caro Baroja cuál es su postura *etnológica*, creo que no sería aventurado aproximarla al funcionalismo ecológico (también llamado materialismo cultural por uno de sus más provocativos exponentes, como es Marvin Harris). Y no lo digo tanto por la propia aceptación explícita de un cierto funcionalismo moderado por parte del mismo Caro Baroja, como sobre todo porque ésa es la postura implícita que se deduce del hilo conductor que articula la organización lógica de su trilogía festiva, que es *el calendario*. El rosario de fiestas, desde el invierno y la primavera hasta el verano, constituyen un calendario ritual cuya formulación religiosa permite organizar materialmente la adaptación de los pueblos a su cultura productiva, necesariamente estacional dada su naturaleza técnicamente agraria: ésta es la más con-

[1] *Julio Caro Baroja:* El carnaval, *Taurus, Madrid, 1989 (1.ª ed.: 1965). Julio Caro Baroja:* La estación del amor, *Taurus, Madrid, 1986 (1.ª ed.: 1979). Julio Caro Baroja:* El estío festivo, *Taurus, Madrid, 1986 (1.ª ed.: 1984).*

sistente teoría etnológica que funda epistemológicamente la acumulación etnográfica que va describiendo Caro Baroja.

Aunque sólo fuese por esta aportación teórica, y con independencia de sus propios e indudables méritos etnográficos, la trilogía festiva de Caro Baroja ya resultaría perfectamente utilizable como un ingrediente esencial de los necesarios para construir una *teoría de la fiesta* (sea ésta una teoría sociológica, como la que yo he intentado sintetizar[2], o sea más puramente antropológica[3]). Pues, en efecto, las fiestas forman un *calendario social*, y el calendario es un instrumento de organización social formidable[4], cuya naturaleza de *prerrequisito funcional*, necesariamente imprescindible para la sobrevivencia y reproducción del orden social, sería ocioso glosar aquí.

Pero no es éste el mejor lugar para evaluar sintéticamente el estado actual de la sociología de la fiesta (que es lo que yo podría intentar reconstruyendo y actualizando las tesis de mi libro citado antes), y menos en un volumen de homenaje a don Julio Caro. Por ello, para ser más fiel a su magisterio (por más que en mi caso éste sea distante y mediado tan sólo por la escritura), creo preferible reinterpretar al maestro Caro (con osado impudor y aventurada temeridad), atreviéndome a usar sus mismos materiales para reconstruir a partir de ellos una hipótesis puramente especulativa.

Se trata de proponer un paralelo formal (basado en la homología estructuralmente isomórfica de sus respectivos rituales) entre tres tipos de complejos rituales: el carnaval de Julio Caro Baroja, las corridas de toros[5] y la Pasión de Semana Santa. Y de reinterpretar ese paralelo exclusivamente formal por analogía con el síndrome de *inversión de status*[6] o el de *doble vínculo*[7], de acuerdo al paradigma de *humillación simbólica del poder* que propuso Paul Veyne para explicar los juegos del circo romano[8]. Dada la complejidad y extensión del problema propuesto, trataré de ser lo más sintético y directo que pueda, renunciando a toda justificación y demás aparato crítico[9].

El carnaval y las corridas

Ante todo, existe una serie de indicios formales que permiten relacionar las corridas de toros con los carnavales. Y esta relación no es tanto histórica, en el sentido de que, por ejemplo, el origen navarro del toreo estuviese asociado a la utilización de elementos rituales tomados prestados de los carnavales vasconavarros, como sobre todo de proximidad morfológica, probablemente ignorada y sólo aparecida como subproducto histórico espontáneo.

El caso más explícitamente reconocido de parentesco entre carnavales y corridas es, por supuesto, el del Carnaval Taurino de Ciudad Rodrigo,

[2] *Enrique Gil Calvo:* Estado de fiesta, *Espasa-Calpe, Madrid, 1991.*

[3] *Honorio Velasco (ed.)* et alii: Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas de España, *Ed. Tres Catorce Diecisiete, Madrid, 1982. Manuel Delgado:* La festa a Catalunya, avui, *Barcanova, Barcelona, 1992. Antonio Ariño Villarroya:* La ciudad ritual. La fiesta de las Fallas, *Anthropos, Barcelona, 1992.*

[4] *Ramón Ramos Torre: «El calendario sagrado: el problema del tiempo en la sociología durkheimiana» (I, II y III),* Revista Española de Investigaciones Sociológicas *n.º 46, págs. 23-50; n.º 48, págs. 53-77; y n.º 49, págs. 77-102; Madrid, 1989-1990. Eviatar Zerubavel: «El calendario», en Ramón Ramos (comp.):* Tiempo y sociedad, *págs. 361-395, Ed. CIS y Siglo XXI, Madrid, 1992. Antoni Ariño Villarroya:* El calendari festiu a la València contemporània, *Ed. Alfons El Magnànim - IVEI, Valencia, 1993.*

[5] *Manuel Delgado Ruiz:* De la muerte de un dios. La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular, *Península, Barcelona, 1986. Enrique Gil Calvo:* Función de toros. Una interpretación funcionalista de las corridas, *Espasa-Calpe, Madrid, 1989.*

[6] *Victor Turner:* El proceso ritual, *Taurus, Madrid, 1988.*

[7] *Paul Watzlawick* et alii: Teoría de la comunicación humana, *Herder, Barcelona, 1987.*

[8] *Paul Veyne:* Le pain et le cirque, *Seuil, Paris, 1976.*

[9] *El desarrollo que sigue*



que se confunde e identifica con la feria taurina de la localidad, celebrada en coincidencia con las fechas litúrgicas del carnaval. Pero, más allá de esta singularidad histórica, que quizá sea sólo casual, en casi todos los demás carnavales aparecen sin embargo toda una serie de paralelismos formales, morfológicos y estructurales, casi siempre subterráneos, implícitos y no reconocidos, que recuerdan extraordinariamente al formato ritual de las corridas de toros.

El modelo canónico es, quizás, el del Carnaval de Lanz (Navarra), minuciosamente descrito por don Julio, pero los mismos rasgos, u otros análogos, son también reconocibles en muchos otros lugares. Aparecen siempre tres clases de rituales, que corresponden tanto a los tres días del carnaval como a los tres tercios de las corridas. Por un lado tenemos al *Zaldiko*, un mozo disfrazado de caballo que persigue y acosa al *Ziripote*, un voluminoso fantoche que representa al carnaval mismo, al que defienden con sus quites los *chachos*, disfrazados con pieles de venado u otros animales de montería. Lo cual puede ser perfectamente asociado con el primer tercio *de varas* en las corridas, sobre todo si tenemos en cuenta que en todo el país vasconavarro aparecen representaciones icónicas de hombres-caballo llamadas *zaldiko-maliko, zamalzain*, etc., que suelen acosar a bestias voluminosas como dragones y que se asocian con los *caballeros* e incluso con los *Zalduniotes* o Carnavales de Caballeros celebrados el domingo de carnaval (primer día de los tres que dura el carnaval).

El segundo ritual, celebrado el lunes de carnaval, admite muchas variantes y suele consistir en cuadrillas de comparsas y máscaras que, un poco caóticamente, acosan a la voluminosa representación del carnaval. Aquí es donde más proliferan los elementos corales y las variantes más dispares: desde los disfraces y las *monteras*, a las que se alude como específico disfraz de carnaval[10], hasta los taurinos *dominguillos*, los *peleles* y las también taurinas *botargas*, así como las *corridas de gallos*, el *toro de la soga*, etc. Este segundo tercio parece claramente análogo al de banderillas.

En fin, el martes, último día del Carnaval de Lanz, siempre se escenifica el juicio y ejecución públicas del gigante que representa al carnaval mismo, que debe morir para que pueda comenzar la cuaresma del miércoles de ceniza. Más tarde regresaremos a este tercer episodio, por cuanto es el que más directamente se relaciona con la Pasión y muerte de Jesús. Pero es obvio que puede ser asociado al tercer tercio *de muleta*, en las corridas, donde se celebra el sacrificio de esa metáfora de Jesús[11] que es el gigantesco animal a lidiar.

Por último, para redondear el paralelo formal, cabe suponer que, al igual que el *arrastre* final del toro puede relacionarse con *el entierro de la sardina*, también el *paseíllo* inicial de las corridas es un obvio trasunto del desfi-

se basa en una reelaboración de dos textos míos anteriores: «El Carnaval, la Pasión y la Corrida», publicado en la revista Taurología *n.º 5, págs. 68-74, Madrid, 1990; y «Pan y Toros, Pan y Circo», 1991, inédito.*

[10] *Julio Caro Baroja,* El carnaval, op. cit., *pág. 70.*

[11] *Manuel Delgado:* De la muerte de un dios, op. cit.

le inicial que siempre abre todo carnaval (incluido el de Lanz), en el que se yuxtaponen todas las distintas máscaras que habrán de actuar a lo largo de los tres días. Así, las corridas parecen plagiar miméticamente la estructura formal históricamente sedimentada como común denominador que se deriva tras la acumulación sucesiva de diversas y heterogéneas versiones del carnaval popular.

La humillación ritual del poder

Sin embargo, más allá de las meras semejanzas formales entre corrida y carnaval, parece que también podrían plantearse claras analogías en cuanto al contenido simbólico del ritual. En efecto, los carnavales son los más típicos *rituales cíclicos* de *inversión de status* (Turner: *op. cit.*) de los históricamente surgidos durante la Baja Edad Media y los albores de la Edad Moderna[12]. Como tales, se trata de auténticos rituales de *desobediencia obligatoria*, interpretables como *dobles vínculos (double binds)* o *paradojas pragmáticas* (Watzlawick: *op. cit.*), donde los practicantes deben transgredir escenográficamente la normativa habitual subvirtiendo el orden vigente de los *status*, lo que incluye la inversión paródica de las relaciones de poder (siendo lo más conocido que los hombres se disfracen de mujeres o de animales y a la inversa) y la humillación humorística de la autoridad. Pues bien, al igual que el carnaval, también la corrida admite ser interpretada como un ritual de desobediencia obligada.

En efecto, en la corrida hay tres relaciones complementarias cuyo sentido de la autoridad debe ser invertido en el curso de la fiesta. Por un lado, la relación entre el toro y el torero. Después, la relación entre el torero y el público. Y por último, la relación entre el público y la presidencia. Pues bien, las tres relaciones de poder son transgredidas y subvertidas durante la corrida, generándose una inversión de los *status* a la manera carnavalesca. Veámoslo.

La primera relación considerada es una relación de domesticación: los toreros son los más diestros domadores capaces de ejercer control dominante sobre el animal, que en consecuencia es ordinariamente la parte dominada de la relación. Pero durante la corrida, y sólo dentro de su espacio ritual, las relaciones de poder se invierten. Al toro se le invita a que sea el dominante (pues se le pide casta, bravura y nobleza como signos de su poder) mientras que el torero, ordinariamente dominante, renuncia a su dominio para quedar ritualmente a la defensiva. Aquí el toro simboliza la juventud popular masculina (Delgado: *op. cit.*) que, durante los tres días que dura el carnaval, invierte las tornas, da la vuelta a la tortilla, *se pone*

[12] *Mijail Bajtin:* La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento, *Alianza, Madrid, 1987. Peter Burke:* La cultura popular en la Europa moderna, *Alianza, Madrid, 1991.*

el mundo por montera y toma el poder ritualmente en la ciudad, ante la evidente inhibición de la autoridad ordinaria del lugar. Pero, naturalmente, esta inversión no puede durar. Cuando, por fin, *el torero se quita la montera,* se atraviesa el umbral del ritual. A partir de entonces, el orden antes invertido se reinvierte y se vuelve a poner derecho sobre sus pies. El torero recupera todo su poder, domina al animal y, en el pleno ejercicio de su autoridad dominante, lo mata de una estocada. El carnaval ha terminado y comienza la cuaresma.

La segunda relación de poder que venimos considerando es la que se da entre el torero *profesional* y el público de *aficionados.* Como es obvio, quien posee la autoridad técnica y moral, en materia de torear, no son los meros aficionados que ven los toros desde la barrera sino los auténticos profesionales que se juegan la vida en la arena. Pero esta evidencia sólo es cierta ordinariamente, es decir, fuera de la plaza. Pues, en cuanto comienza la faena, se abre un período extraordinario y se invierten ritualmente las tornas, pasando el profesional a ser cruelmente examinado por aficionados vociferantes cuya legítima insurrección puede llegar a resultar temible, como saben tantas figuras del toreo que se aterran por el miedo escénico que les producen las caóticas reacciones del público respetable. También aquí estamos ante el carnaval: las turbas del populacho se enseñorean de las plazas e imponen su demagógica dictadura insolente hasta sobre los profesionales de más probada ejecutoria, pero incapacitados ritualmente para enfrentarse y resistir la tiranía de la opinión pública. Sin embargo, también aquí se vuelven a reinvertir muchas veces las tornas. El triunfo artístico del torero, simbolizado por la música y los *olés,* puede grangearle la recuperación de su hasta entonces cedida autoridad moral. Y si el triunfo alcanza el rango de merecer trofeos (apéndices, vuelta al ruedo, salida a hombros), entonces la fama le acrecentará sobradamente el dominio profesional del que ya con anterioridad disfrutaba: el ritual de inversión de status se habrá transformado en ritual de *ascensión de status* (Turner: *op. cit.*), análogo a las *tomas de posesión* con que los vencedores se instalan en los cargos alcanzados.

En fin, la tercera relación de poder considerada, entre el público y la presidencia de la corrida, puede parecer más prosaica pero, a poco que se profundice en ella, resulta la más significativa. A fin de cuentas, es el público quien interpela a la presidencia, y quien la abuchea cuando no es atendido en sus reivindicaciones. Se dirá que este ejercicio reivindicativo no es exactamente un ritual de desobediencia. Pero sí es, a cambio, un *ejercicio de obediencia* por parte de la presidencia, que ejerce de ordinario la autoridad competente (incapaz legítimamente de obedecer), lo que no deja de ser una *inversión ritual.* Por lo demás, esta paradójica ceremonia

de *obediencia al público por parte de la autoridad competente,* que invierte la habitual relación legítima del poder, transforma el espectáculo taurino en una *fiesta política* como la del circo romano.

Ha sido Paul Veyne *(op. cit.)* quien mejor ha analizado el modo en que los juegos que se celebraban en el circo romano representaban tanto una humillación ritual de la autoridad como, por ello mismo, una inversión de las relaciones políticas de poder: durante los juegos la autoridad se somete al juicio del público y éste pasa a ejercer ritualmente el dominio soberano. En efecto, en palabras de Veyne, «los juegos se convierten en una arena política porque la plebe y el soberano están frente a frente: la multitud romana honra allí a su príncipe, le reclama placeres, le hace conocer sus reivindicaciones políticas y, en fin, aclama o ataca al príncipe so capa de aplaudir o silbar los espectáculos. Al ser los juegos una fiesta perteneciente a la multitud, el mecenas patrocinador, incluso tratándose del emperador, se ponía esos días a su servicio y se humillaba ante ella. Claudio llamaba a los espectadores *señores y amos (domini):* él, a quien, como soberano, la multitud llamaba normalmente *nuestro señor (dominus noster)*»[13].

Como en el carnaval o la corrida, la autoridad se somete al público, y éste (no sus miembros individuales sino su entusiasta congregación colectiva) pasa a ejercer festivamente la soberanía: así, el orden político resulta ritualmente subvertido y transgredido. Pero para subvertir el orden *social* no basta con transgredir el orden político: hay que hacerlo, además, con el orden religioso. Al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios. Pues la autoridad suprema no es el poder político sino el poder divino. Y bien, no otra cosa sucede con los carnavales, donde también la autoridad religiosa resulta humillada y se invierte el *status* de la divinidad. Pero el caso extremo es la Pasión de Semana Santa, esos circenses juegos de carnaval donde se sacrifica el poder de Dios.

Ecce Homo

El ritual taurino es una tauromaquia, una lucha o combate: como la *Batalla entre Don Carnal y Doña Cuaresma,* entablada entre las huestes proteínicas (con su alférez Jueves Lardero o Jueves Gordo a la cabeza) y las de la abstinencia de la carne. Según la tradición, Don Carnal debe morir el martes de carnaval inexorablemente, y ser enterrado en forma de sardina, para dar paso a siete semanas de cuaresma desde el miércoles de ceniza. Pero la versión que dio el Arcipreste de Hita, tal como la cita Caro Baroja, es otra: «(no habiendo muerto) Don Carnal escapa de la cárcel y de la penitencia, refugiándose en la judería, donde le recibieron muy bien,

[13] *Paul Veyne:* Le pain et le cirque, op. cit., *pág. 704.*



especialmente en la carnicería. El lunes siguiente al Domingo de Ramos, con un rocín prestado por un rabino, huye de los dominios de la Cuaresma y le manda, a su vez, un desafío desde *Valdevacas.* La Cuaresma no se atreve a aceptarlo, busca una excusa y se va a Jerusalén de peregrinación. Y he aquí, de nuevo, a Don Carnal, en triunfo, que vuelve, como si celebrara la *apoteosis de las proteínas,* rodeado de animales comestibles y haciendo gran carnicería»[14].

No se trata aquí de reintroducir la hipótesis proteínica de los mataderos y las carnicerías, como origen de las corridas, sino de enlazar el Carnaval con la Pascua, tras las siete semanas de Cuaresma, según reza, por ejemplo, una canción gallega de carnaval: «adiós, martes de *entroido;* adiós, *meu amiguiño;* hasta Domingo de Pascua, *non comerei mais touciño*»[15]. De acuerdo al modelo en tres fases (preliminar, liminar y posliminar) del *rito de paso*[16], el ciclo entero CARNAVAL-CUARESMA-PASION-PASCUA no es sino un largo ritual de purificación, con su fase preliminar (el carnaval), su fase liminar o de apartamiento (la cuaresma) y su fase posliminar o de reintegración (la Pasión y la Pascua). ¿Qué quiere decir esto?: que el carnaval es un *ritual inverso* al de la Pasión, ya que ambos están asociados como *umbral de apertura y umbral de cierre* de la purificadora cuaresma. Es decir, que los ritos carnavalescos son *inversiones rituales* de los ritos de Semana Santa. O, si se quiere (y teniendo en cuenta el sentido semántico que asocia *diversión* a *inversión*), que el carnaval no es sino una Pasión burlesca, paródica y divertidamente cómica: pero que permite, so capa del humor festivo, transgredir y humillar al poder divino.

Todo el libro de Julio Caro sobre el carnaval invita a plantear la hipótesis de que los carnavales, como las corridas, representan una Pasión invertida, con su entrada en Jerusalén (desfile de carnaval, paseíllo de la corrida), su desfile montado en un burro (tercio de varas, *zaldiko-maliko*), su juicio a Jesús con *Ecce Homo* y coronación como Rey de los Judíos (Rey del Carnaval, tercio de banderillas), su Crucifixión (tercio de muleta, ejecución del monigote de carnaval), su Santo Entierro (arrastre del toro, entierro de la sardina) y su Resurrección (resucitación del carnaval, vuelta al ruedo del torero). Las citas del libro de Caro podrían multiplicarse, pero sólo se apuntarán algunas notas.

Por ejemplo, en el citado Carnaval de Lanz (Navarra), el gigante que representa al carnaval está hecho con palos que forman una cruz (símbolo de Jesús), a la que se forra con paja y tela. En el desfile a cuyo término se juzga y ajusticia al gigante, siguen a la comparsa de éste dos mozos disfrazados de damas, con trajes blancos (Marta y María, las *verónicas* tan taurinas): representan a sus familiares, van muy serias leyendo un libro, hacen el simulacro de confesar al gigante y fingen leerle la Pasión (*sic*[17]),

[14] *Julio Caro Baroja:* El carnaval, op. cit., *pág. 146.*

[15] *Julio Caro Baroja:* El carnaval, op. cit., *pág. 106.*

[16] *Arnold Van Gennep:* Los ritos de paso, *Taurus, Madrid, 1986.*

[17] *Julio Caro Baroja:* El carnaval, op. cit., *pág. 208.*

antes de simular llanto por su muerte. En Gistaín los mozos pasean por el pueblo un monigote montado en un burro hasta que lo condenan a muerte. En Agullana es un hombre auténtico, al que llevan en andas tendido en una escalera de mano (símbolo de la Cruz) hasta la plaza donde se celebra el simulacro de ajusticiarlo. En Ribera era una figura grotesca la que paseaban los mozos montada en un borrico antes de colgarla de un balcón de la plaza. En Durro, el carnaval era representado por un muñeco de paja y por un *bou* (buey, símbolo taurino) o mozo; tras ser acusados por un fiscal jocoso y dicharachero, eran condenados a muerte y, al caer muerto el muñeco de carnaval, arrastraba consigo al mozo vestido de *bou;* recogían a ambos y los llevaban en unas angarillas hasta la plaza, donde los cubrían de paja y les prendían fuego; hasta que las llamas no habían prendido en toda la paja no se levantaba el mozo o *bou* que representaba al rey de la fiesta, quien al levantarse se sacudía del cuerpo las pajas ardiendo entre los aplausos de los espectadores que celebraban su resurrección[18]. Y esta lista podría alargarse, añadiendo nuevos ejemplos semejantes.

Indirectamente, Julio Caro asocia el episodio de la Flagelación de Jesús, tras ser coronado burlescamente como Rey de los Judíos, con el juicio burlesco que en los carnavales rurales de la mitad septentrional de España se escenificaba paródicamente contra el supuesto Rey de Carnaval. Y si los asocia es porque a ambos los hace derivar del Rey de las Saturnales romanas, que reinaba paródicamente por un día y al que luego se destituía burlescamente y quizá después se sacrificaba. Así, sobre la base del martirio sufrido por el soldado cristiano Dasio por haberse negado a reconocer el nombramiento del Rey de las Saturnales, Caro Baroja comenta que «un sabio alemán, Wendland, vio en el relato de la coronación de espinas y de la burla que usaron los soldados con Jesús antes de crucificarlo (*Evangelio según Marcos,* 15, 16-20) una réplica de la burla que se pretendió hacer con Dasio»[19].

Pues bien, el texto completo de la Flagelación, según Marcos, es el siguiente: «Los soldados le llevaron dentro del atrio, esto es, al pretorio, y convocaron a toda la cohorte, y le vistieron una púrpura, y le ciñeron una corona tejida de espinas, y comenzaron a saludarle: Salve, rey de los judíos. Y le herían en la cabeza con una caña, y le escupían, e hincando la rodilla le hacían reverencias. Y después de haberse burlado de Él, le quitaron la púrpura y le vistieron sus propios vestidos, sacándole para crucificarle»[20]. ¿Cómo no ver en este pasaje un perfecto modelo icónico, en positivo o negativo, que ha venido sirviendo tanto para las parodias carnavalescas donde las comparsas enmascaradas zahieren y flagelan al monigote del carnaval como para las *faenas* que en las corridas se perpetran contra los toros de lidia (arropados con capotes y muletas de color púrpura,

[18] *Julio Caro Baroja:* El carnaval, op. cit., *pág. 115.*
[19] *Julio Caro Baroja:* El carnaval, op. cit., *pág. 300.*
[20] *Eloíno Nácar y Alberto Colunga (trads.):* Sagrada Biblia; *pág. 1133, Editorial Católica, Madrid, 1944.*



picados por cañas varilargueras y coronados por haces de cañas en forma de banderillas que se clavan como espinas en su morrillo ensangrentado ante el que se arrodillan despreciativamente los matadores uniformados con corazas fingidas que le lidian) y, sobre todo, para la estética flagelante de la Pasión representada en la Semana Santa española?

La pasión del poder

Durante la Edad Media la liturgia de la Pasión no estaba todo lo desarrollada que llegaría a estar en el barroco, por lo que apenas se celebraba la Semana Santa (Jueves y Viernes Santo), aunque sí, por supuesto, la Pascua de Resurrección. En cambio, los carnavales conocieron un éxito arrollador durante la Baja Edad Media por toda la Europa cristiana. Tanto que hacia finales del siglo XV y comienzos del XVI los carnavales llegaron a ser el más fácil blanco de los ataques[21] de todos los clérigos puritanos, inquisitoriales y reformistas (un poco como después se haría también contra las corridas, y por razones antirrituales muy parecidas): es famoso, en este aspecto, el ataque emprendido por Savonarola contra el carnaval de Florencia. Por ello, la oleada de cambios litúrgicos asociada a todas estas protestas, así como a las consiguientes Reforma y Contrarreforma, determinaron tanto la lenta decadencia del carnaval como, sobre todo, el creciente auge de la Semana Santa, cuya liturgia se desarrolla con la Inquisición desde fines del XV y principio del XVI, alcanzando su máximo esplendor durante el barroco (que vio también florecer el furor por la tauromaquia anterior a su regulación dieciochesca).

Pues bien, lo característico fue que los rituales religiosos de la Pasión y la Semana Santa se fueron constituyendo e institucionalizando como una especie de carnaval invertido. A los tres días canónicos (domingo, lunes y martes de carnaval, seguidos del Miércoles de Ceniza final) le corresponden, también, los tres de la Pasión (como los tres tercios de la lidia): Jueves, Viernes y Sábado Santo, seguidos del Domingo de Resurrección final. También aparecen los desfiles procesionales de comparsas y cofradías de enmascarados disfrazados con ropajes que remedan los del sexo opuesto. Igualmente se produce la representación melodramática y audiovisual de la pasión y muerte de un joven Dios, coronado Rey de los Inocentes (como es el caso del toro sacrificado en las corridas que simboliza a Jesús según Delgado Ruiz[22]). Y, en fin, también aparece el solemne entierro final donde la figura del Cristo yacente preside un desfile que recuerda el entierro de la sardina y el arrastre del toro de lidia.

[21] *Véase, al respecto, la obra citada de Peter Burke:* La cultura popular en la Europa moderna, *Alianza, Madrid, 1991.*

[22] *Manuel Delgado Ruiz:* De la muerte de un dios, op. cit.

Y el círculo se cierra: también la Semana Santa, como el carnaval y la corrida (y el circo romano, en otro distinto y distante contexto cultural), puede ser igualmente interpretada como un rito cíclico de *inversión de status*[23], es decir, como una ceremonia festiva de desobediencia obligatoria y de humillación ritual del poder. Y cabe reconocer, para el caso de la Semana Santa, las mismas tres *inversiones de status*, o desobediencias rituales, que advertimos antes en las corridas. La primera (donde se invertían las relaciones de poder entre toro y torero) corresponde a la *inversión de status* entre los *tronos* que se sacan en procesión (los Cristos: nazarenos, crucificados, etc.; y las Vírgenes: Dolorosas, Macarenas, etc.) y los *costaleros* o miembros de hermandades y cofradías que llevan los *pasos*. Ordinariamente, según el orden habitual de *status*, los pasos o tronos deberían ocupar el *status* dominante y los *hermanos* o *cofrades* el *status* inferior o subordinado. Sin embargo, extraordinariamente, durante el festivo orden ritual de la Semana Santa que invierte los *status*, los *costaleros*, poseídos por su sagrado furor religioso, manejan a su antojo los *pasos* y los *tronos* (simbólicamente equivalentes a *los toros*, como en el *encierro* pamplonica): sin obediencia alguna y son soberana libertad colectiva.

La segunda relación subvertida (correspondiente a la que se daba en las corridas entre toreros profesionales y público de aficionados) se establece para la Semana Santa entre las Cofradías de Disciplina y Penitencia, por una parte (equivalentes funcionales de las comparsas carnavalescas de enmascarados flagelantes, o de las cuadrillas disfrazadas de toreros profesionales), y el resto de fieles vecinos de la ciudad, por la otra parte, que asisten como espectadores participantes a presenciar los recorridos procesionales. Dado que los cofrades manifiestan el objetivo explícito de hacer penitencia y disciplinarse, su *status* debiera ser de ordinario el inferior y dominado del penitente que se humilla, para cargar expiatoriamente con los pecados de toda la ciudad. Y sin embargo no es así; lejos de eso, durante la fiesta ritual las cofradías son las señoras de la ciudad, ante quienes todos los demás vecinos asistentes se postran y postergan, moralmente afectada su sensibilidad por la orgullosa exhibición de tan protagónica expresividad. Y podrá advertirse, si se repara en ello, que el sentido de estas dos inversiones de *status*, que se acaban de relatar, es, a su vez, el inverso del que se establecía en las corridas. En éstas, quienes ascendían ritualmente eran los toros y el público aficionado, mientras los toreros profesionales representaban su humillación ritual. En cambio, aquí, en la Pasión, sucede a la inversa, mucho más conforme con la manera carnavalesca: son los tronos y los vecinos (los poderes religiosos y ciudadanos) quienes se humillan ritualmente y se someten ante la desobediencia festiva de las transgresoras cofradías.

[23] *Véase la obra citada de Víctor Turner:* El proceso ritual.

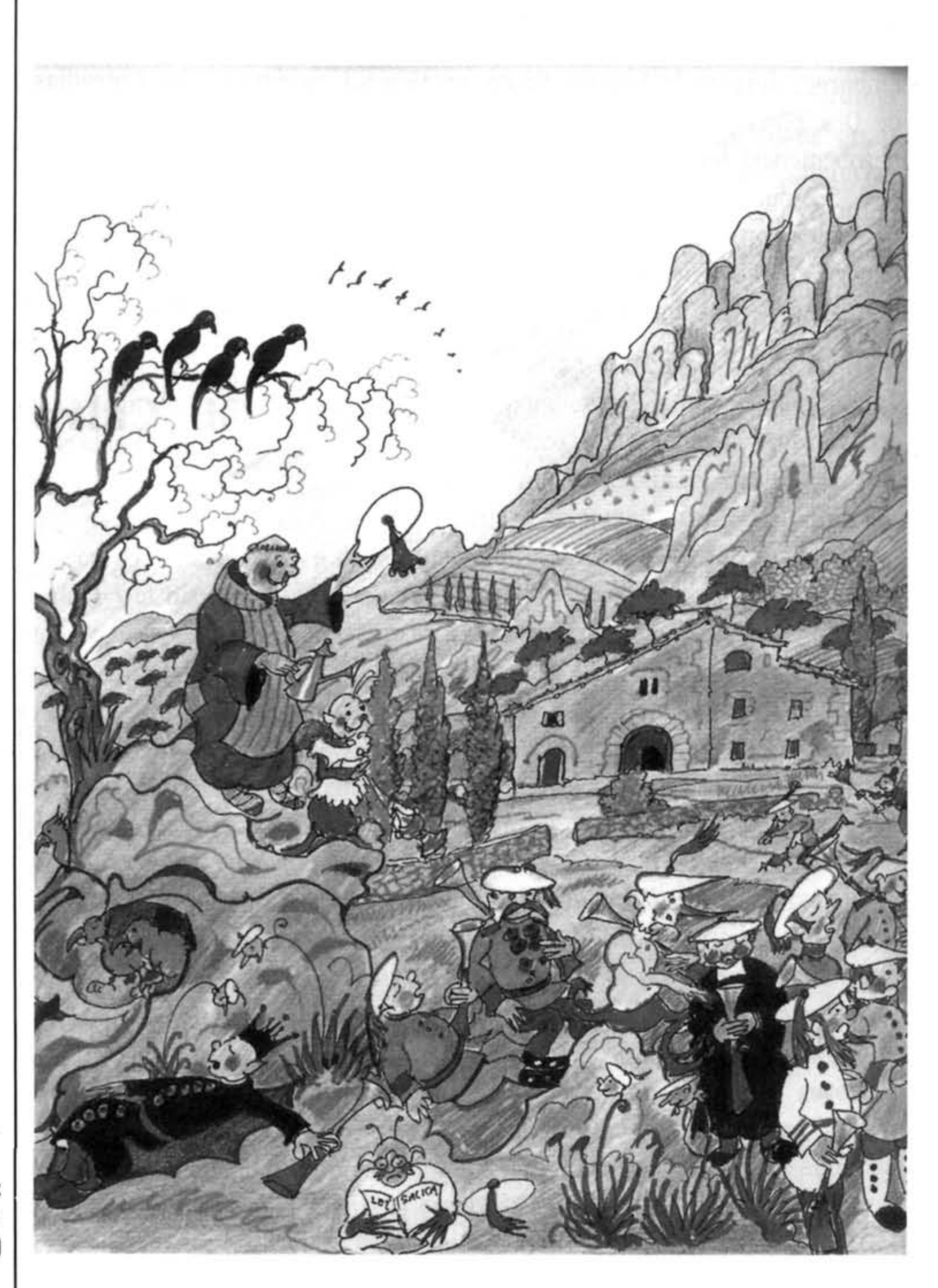


En fin, la tercera relación donde la posición de autoridad resulta invertida, equivalente por tanto a la que contraen público y presidencia en las corridas, es aquí, en la Semana Santa, la que se establece entre las Cofradías de Disciplina y Penitencia y la sagrada autoridad de la jerarquía eclesiástica. Isidoro Moreno Navarro tiene publicada abultada literatura[24] sobre las conflictivas relaciones de poder a poder que siempre han distanciado a las tirantes cofradías de la renuente jerarquía, empeñada ésta en imponer una autoridad que aquéllas rechazan. Y las relaciones parecen tan tensas porque durante el resto del año, en tiempos *normales*, las cofradías acatan más o menos tácitamente las disposiciones eclesiásticas; pero sin embargo, durante la Semana Santa, en tiempos ya *rituales*, las Cofradías de Disciplina y Penitencia se indisciplinan e insubordinan, ejerciendo su desobediencia festiva con plena autoridad ritual en los terrenos que ocupan. Sin duda, es esta insumisión religiosa la prueba más palpable de su naturaleza profundamente carnavalesca, que hace de la Pasión («a Dios lo que es de Dios»), como a su modo lo era el circo romano («al César lo que es del César»), una fiesta transgresora: capaz de cuestionar el orden social.

[24] *Véase, por ejemplo, Isidoro Moreno Navarro: «Cofradías andaluzas y fiestas (aspectos socio-antropológicos)»; en Honorio M. Velasco (ed.)* et alii: Tiempo de fiesta, op. cit., *págs. 71-93, Edit. Tres Catorce Diecisiete, Madrid, 1982.*

Enrique Gil Calvo





Julio Caro Baroja: ***Los cruzados de la causa*** **(Fragmento)**



La aportación de Caro Baroja a la historia de los judaizantes

I. Razones de un interés

Vi por primera vez a Julio Caro Baroja hacia 1950, pero no creo haber cruzado con él más palabras que un cortés «Buenos días» o «Buenas tardes» cuando coincidíamos en el ascensor del antiguo Palacio del Hielo, sito en la madrileña calle del Duque de Medinaceli 4 (ahora 6) y que había sido convertido en sede de las Humanidades del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, creado en 1940. Yo era becario reciente del Instituto Arias Montano de Estudios Hebraicos y de Oriente Próximo, y Caro Baroja formaba parte del Instituto de Estudios de Etnología y Folklore que estaba también en el mismo edificio. No había, por tanto, entre nosotros una relación inmediata de campos de estudio (aunque la curiosidad intelectual no permitiera un total desinterés) más allá de la vecindad de las bibliotecas y despachos.

Sin embargo, pasados unos años, Caro Baroja se convirtió en una autoridad como estudioso de los judaizantes y su mundo, cuyas investigaciones y opiniones son citadas con frecuencia. ¿A qué se debió ese giro en sus estudios? Él mismo nos ha relatado el proceso anímico que le llevó de la Prehistoria y la Arqueología al Criptojudaísmo:

> Personalmente, si llegué a abordar el tema morisco, el tema judío después, fue porque se me ponían a la vista como etnógrafo, como antropólogo y como espectador de lo que había ocurrido en Europa de 1930 a 1950... La gran lección es que la Historia no nos enseña gran cosa hasta que no pasamos una coyuntura parecida a otra que se dio en el pasado: de suerte que resulta ser una especie de terrible «ciencia

experimental». Terrible porque nosotros no dirigimos el experimento, sino que éste se da por sí mismo, ciego, furioso, previsible a veces, pero no dominable. («Prólogo» al libro de Henry Méchoulan *El Honor de Dios. Indios, judíos y moriscos en el Siglo de Oro*, Barcelona, Argos Vergara, 1981, p. 13.)

Caro Baroja se sitúa aparte de la polémica surgida tras la guerra civil española y que enfrentó a exiliados y extranjeros con los historiadores oficiales españoles. Éstos mantenían una interpretación enaltecedora de la historia de España desde los Reyes Católicos; aquéllos propugnaban una actitud crítica y revisionista, comparando las actividades de la Inquisición con las recientes persecuciones a grupos étnicos durante la Segunda Guerra Mundial. Caro Baroja se situó en la diferente actitud revisionista independiente que se estaba produciendo dentro de España, menos polémica y más documental. Este afán por el documento se justifica porque puede ser considerado en sí superior a las deducciones polémicas y subjetivas que se puedan sacar de los textos literarios de la época:

...desde 1955, vengo ocupándome de la historia de los hebreos peninsulares, en fases poco conocidas... Acaso mi punto de vista como historiador se aparte demasiado de los puntos de vista clásicos, entre los que han tratado del mismo período y de cuestiones próximas... necesita ser explicado. He sido hombre que ha andado a tientas en su vocación: historiador de la Antigüedad, con ribetes de arqueólogo primero, etnógrafo después, al fin dudé entre la Antropología Social y la Historia Social... esta última disciplina es la que pienso seguir cultivando... en los últimos tiempos he procurado ser uno de tales historiadores descriptivos... el influjo que han ejercido sobre mí las obras de los antropólogos llamados funcionalistas... El *funcionalista* o el *estructuralista* llega, por fuerza, a una especie de relativismo que casa mal con los grandes juicios éticos e históricos, y con los juicios de valor más esgrimidos o sustentados por los polemistas... autores de tendencia apologética y patriótica... no dan cabida a elementos que desmienten la unidad de conciencia, la piedad cristiana y otras virtudes que aquéllos atribuyen siempre en estado de homogeneidad y exclusividad... historiadores que simpatizan con el Judaísmo y el Protestantismo... dan a entender que estas dos fes fueron extirpadas en absoluto de España, por medio de una coerción brutal del Santo Oficio... viejas polémicas que personalmente me interesan menos que a otros autores... Estudiando la historia de los judíos de la península, lo que más me ha llamado la atención es la posibilidad de realizar una investigación minuciosísima sobre un tipo de sociedad que ha vivido y ha sobrevivido aún durante más de un siglo en una situación de *secreto:* una sociedad que podemos calificar de críptica por excelencia. (*La sociedad criptojudía en la corte de Felipe IV.* Discurso leído el día 12 de mayo de 1963, en la recepción pública de Don Julio Caro Baroja. Madrid, RAH, 1963, pp. 11, 13, 15.)

II. Campos roturados

Los historiadores españoles de los judíos tradicionalmente nos hemos ocupado más de lo medieval y antiguo, donde hay textos en hebreo, que del Siglo de Oro, dejado para los historiadores generales, a los que, por otra parte,

parece haberles interesado más el tema de la Inquisición por su papel en la polémica bien patriótica, bien antiespañola.

Marcel Bataillon, Américo Castro y su escuela, y Revah han contribuido a aumentar el conocimiento del origen judeoconverso de algunos de los escritores españoles del Siglo de Oro. Caro Baroja, estimulado a veces por los estudios de los anteriores y de Domínguez Ortiz, no se ha fijado tanto en si tal o cual escritor pudiera tener un «tic» converso, marrano o judaizante, sino en la caracterización del tipo de sociedad en que vivieron aquellos que necesitaban ser por fuera una cosa y por dentro querían ser otra. Ha llamado la atención sobre el hecho de que junto a un «sistema férreo y coercitivo de creencias», había individuos que vivían, arrostrando peligros, «con una gran libertad individual y en un desorden de costumbres absoluto», sin que las autoridades pudieran evitarlo hasta que por alguna causa eran procesados y castigados conforme a las leyes «que por un lado eran severísimas, pero por otro resultaban muy laxas». Esta ambivalencia la ve reflejada Caro Baroja en el hecho de que la plebe era capaz de insultar soezmente a reyes y validos y al mismo tiempo se mostraba intransigente con los herejes y extranjeros, ambos conceptos aplicables a los judíos. Caro se pregunta:

> ¿Cómo se puede vivir bajo la coacción generaciones y generaciones, sin que ésta llegue a destruir la personalidad humana? ¿Cómo se puede vivir en el secreto durante toda una vida? O mejor ¿cómo se pueden llevar dos existencias, una hacia afuera y otra hacia adentro, una pública con unos caracteres, otra privada con otros opuestos?
> He aquí los problemas fundamentales que para un historiador social plantea la sociedad criptojudía. (*La sociedad criptojudía,* pp. 14, 15.)

Caro Baroja explica que en una situación «críptica» producida no por libre elección sino por pertenencia a un grupo étnico, la confianza del secreto tenía que alcanzar también a las partes más débiles: niños, ancianos, mujeres. Pero las envidias y las malquerencias pueden también causar denuncias traicioneras. Con todo, además del fortísimo sentimiento religioso judío, mantiene Caro, coadyuvaba a soportar el peligro «el placer que ha producido a cantidad de hombres y mujeres del pasado la idea de que estaban en posesión de un *saber místico* que era a la par secreto que les ponía en un estado de iniciación y de peligro» (*La sociedad criptojudía,* p. 21).

Pero además de los criptojudíos había también los cristianos nuevos, católicos sinceros, con recaídas y arrepentimientos en su progresiva incorporación a la vida en torno. Caro Baroja distingue entre ellos diversos tipos o generaciones: en la segunda mitad del siglo XV están los «penitenciados»; en 1492 los «bautizados»; a finales del XV y principios del XVI, los «inhábiles» o «infamados» que procuran rehabilitarse y los «reconciliados», que habían sido bautizados de niños; en la primera mitad del siglo XVI están

ya «incorporados» a la religión cristiana de forma casi absoluta; a finales del siglo XVI y en el XVII pugnan por alcanzar honores y se mezclan con los cristianos viejos, a veces bajo la fórmula matrimonial de «el novio pone el apellido y la novia judía el dinero».

Como es sabido, el judaísmo rabínico se opone a su definición en un número limitado de dogmas o principios racionalmente formulados, y se acoge al cumplimiento práctico de los 613 mandamientos rabínicos, unos que obligan a la acción y otros a la omisión. Caro Baroja estudiando a los conversos y sus descendientes deduce que del antiguo judaísmo les quedaba una cierta actitud casuística lejanamente talmúdica en determinadas situaciones, frecuentemente mercantiles, que se atemperaba con un sincero sentimiento católico: se llevaba la cuenta de las buenas acciones y de los beneficios recibidos de Dios. Este hábito mental matemático influyó en la sociedad circundante y se acompañaba con una tendencia a la solución moral probable, aunque no fuera la más probable, que había que tomar en las situaciones insólitas; la consulta moral al sacerdote era, en cierta medida, paralela a la consulta jurídico-religiosa que se hace al rabino.

Aquellos conversos o descendientes de conversos que no buscaban honores y que por tanto no tenían necesidad de pruebas de limpieza de sangre vivían tranquilamente y como buenos católicos y de entre ellos salieron santos y beatos, humanistas y poetas. Con elementos entresacados de las familias de, entre otros, Gonzalo de la Palma, mercader, del medinés Rodrigo de Dueñas, o de Antonio de Acosta, Caro Baroja establece el esquema de una progresiva incorporación a la vida eclesiástica:

> El abuelo judío tornadizo, el hijo tintorero, el nieto banquero potentísimo... las biznietas monjas y los biznietos jesuitas. He aquí un esquema para comprender algo con respecto a un sector de la sociedad castellana en lo que va del siglo XV a comienzos del XVI: un esquema más complejo que las soflamas al uso. [*Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985, p. 395.]

Los estatutos de limpieza de linaje a medida que se van estableciendo van dando lugar a una idea que al antropólogo Caro Baroja no deja de interesarle: la idea de la buena o mala sangre, la sangre pura o impura. Las ocultaciones familiares en algunos casos llevaron a que en el siglo XVII hubiera descendientes de conversos que no sabían su origen y se llevaron una sorpresa cuando se enteraron. Caro Baroja, como en todas sus afirmaciones, aporta los ejemplos documentales correspondientes. Los sobornos para borrar la «mancha» en el linaje va pareja con una cierta indiferencia que permite numerosos matrimonios mixtos. Es explicable la irritación de Caro Baroja ante ciertos historiadores actuales que se han ocupado del asunto de los estatutos de pureza de sangre:



Los que no están —o no estamos— de acuerdo con ellos, somos gentes de ideas sospechosas o defendemos lo indefendible. En ningún caso se ha llevado el dogmatismo a mayores extremos, la rigidez y el amaneramiento mental a límites próximos al absurdo. (*Las formas complejas...*, p. 523.)

Uno de los puntos más manejados por Caro Baroja es la distinción entre los antiguos conversos de Castilla y Aragón y sus descendientes, por un lado, y los «portugueses», conversos procedentes de Portugal donde, como es sabido, los judíos no tuvieron la oportunidad de elegir entre la conversión o el destierro, sino que fueron todos bautizados a la fuerza; ello explica el que muchos conservaran secretamente su judaísmo y que contribuyeran al criptojudaísmo en España cuando se fueron asentando en Madrid como grandes comerciantes y financieros encargados de las contratas de los «asientos» de la maltrecha Hacienda de los Austrias. La aportación de documentos nuevos y el análisis de otros conocidos permite a Caro Baroja en su *Los judíos en la España moderna y contemporánea* (tres volúmenes, Madrid, 1962, 2a. 1978) una caracterización de estos «portugueses», sobre los que Quevedo dirigió sus dardos llegando a hacer equivalentes los conceptos de portugués y de criptojudío.

A partir de 1627 el Conde Duque de Olivares, él mismo con un antepasado converso en los tiempos de los Reyes Católicos, anima a los portugueses a que vengan a Madrid a sustituir a los alemanes y genoveses que habitualmente habían llevado las finanzas de la monarquía. Caro Baroja observa el entramado que se va formando en torno a los principales de los recién llegados, a los que se van agregando familiares, ayudantes y oficinistas que constituyen una importante colonia portuguesa en Madrid, frecuentemente con corresponsales y parientes fuera de España. Igualmente se hace eco de las disputas de los judíos españoles asentados en Ruán, divididos en judaizantes y católicos sinceros, rivalidad que tuvo su repercusión en España y que llevó a procesos inquisitoriales por denuncias, como en el caso de Bartolomé Febos. Caro Baroja analiza otros procesos, como el del banquero Manuel Cortizos o el del intérprete Jacob Cansino, que tenía autorización para vivir públicamente como judío y que llegó a ofrecer dinero —sin éxito— de sus compañeros de Orán para que pudieran volver a España.

Una de las mayores aportaciones de Caro Baroja es el estudio de la Inquisición durante el siglo XVIII hasta su tardía desaparición en el siglo XIX, y la llegada a principios del siglo XX de judíos y conversos extranjeros, en algunos casos con el oficio de banqueros. El hecho de que los Borbones no asistan ya a los autos de fe da indicio de la lenta decadencia de la Inquisición, no exenta de temibles coletazos. Siguió habiendo criptojudíos, que mantenían su judaísmo incluso cuando se casaban con cristianas. Al mismo tiempo, por razones de seguridad, no se practicaba la cir-

cuncisión y se llegó a plantear la autoridad de los que ejercían de rabinos y ni siquiera estaban circuncidados; las relaciones de familiaridad y respeto de unos con otros dentro de su círculo secreto también han sido analizadas por Caro Baroja. Una de sus conclusiones es que cada judaizante parece haber tenido su personalidad propia (*Los judíos en la España...*, tomo III, p. 65).

III. Apreciación

En la extensa obra de Caro Baroja la parte dedicada a los judíos es como una especie de sinfonía, en la que algunos de los temas ya están señalados desde el primer tiempo, y luego se van desarrollando y repitiendo engarzados en otros o entre sí. Estos acordes iniciales se dan en 1962 con su *Los judíos en la España moderna y contemporánea,* se continúan en *La sociedad criptojudía* y todavía resuenan en *Las formas complejas de la vida religiosa.* Y se filtran como un subproducto en otras obras no dedicadas tan específicamente a los judíos. Esto nos indica el interés y la atención que ha dedicado al tema de los judíos en España. Su amplísima erudición, la multitud de sus lecturas y, sobre todo, el venir desde otro campo, dan a sus investigaciones y opiniones una frescura y una capacidad de sugerencia que no se marchitan. No olvidemos que Caro Baroja es un excelente escritor, capaz de exponer no sólo sin cansar, sino también cautivando y atrayendo el interés del lector lo que en otros no sería más que una aburrida exposición de datos.

Su tino en la elección de los documentos y de los temas del mundo de los judaizantes hispanoportugueses queda confirmado por las reapariciones de algunos de ellos, como los que han sido estudiados desde el punto de vista literario y cultural recientemente por diversos profesores, estudios que tengo el honor de editar en un volumen titulado *Los judaizantes en Europa y la Literatura Castellana del Siglo de Oro.* Aquí Márquez Villanueva trata del dicho «no hay más que nacer y morir como bestias»; Rúspoli analiza el cambio psicológico que llevó al médico Fernando Cardoso, que gozaba del triunfo social, al ghetto de Venecia convertido en Isaac Cardoso; José G. García-Valdecasas explora las reminiscencias cristianas de los judaizantes en torno a Baruc Espinosa. López Estrada expone el componente feminista de Isabel Correa, poetisa y traductora, y Robles Carcedo descubre los plagios de Abraham Pereira. Son todos temas y nombres familiares en la obra de Caro Baroja. Yo mismo, al establecer las bases de la épica judía en castellano, tengo que agradecer las noticias sobre Miguel de Silveira. K. Brown publica manuscritos inéditos de Abraham Gómez Pereira y

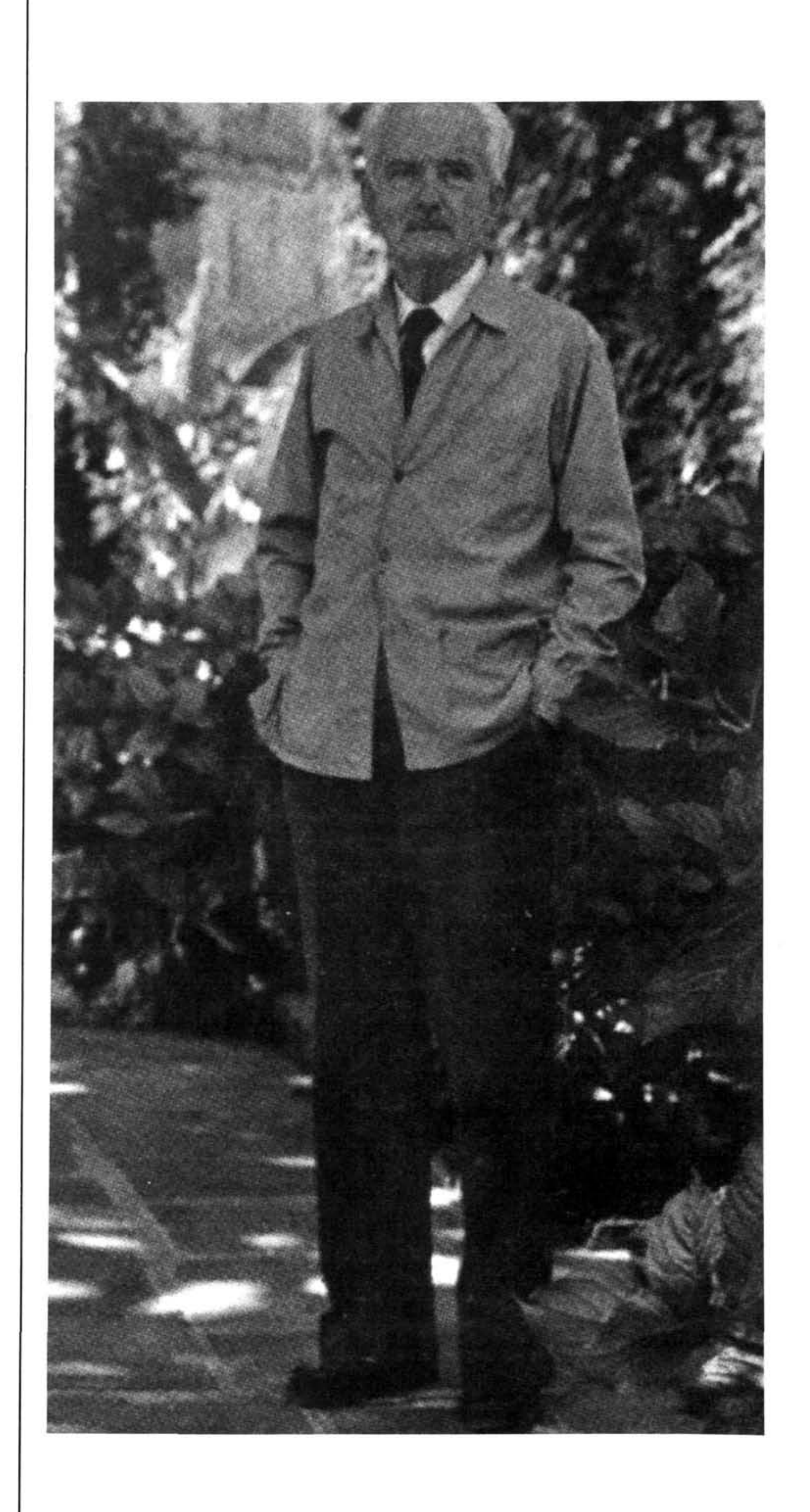


de David del Valle Saldaña y lo mismo hace Lázaro Cebrián con Antonio Enríquez Gómez, autor al que varios profesores más le dedican estudios; otros investigan sobre diversos aspectos del judaísmo en Italia y en Amsterdam. En todos los casos Caro Baroja o ha proporcionado datos o su curiosidad le había llevado a mencionar, al menos, el tema. Como no tengo amistad personal con Caro Baroja ni me unen a él compromisos sociales, me he atrevido a mencionar con cierto detalle esa obra editada por mí porque creo que sirve de prueba fehaciente del acierto de Caro Baroja cuando pasó, como nos ha dicho, de la antropología al estudio de los judíos en España.

Fernando Díaz Esteban



Don Julio en junio de 1962





Estudios saharianos y magrebíes

En el invierno de 1952 Julio Caro Baroja, que a la sazón se encontraba en Oxford, recibió una propuesta del entonces Director General de Marruecos y Colonias, José Díaz de Villegas (probablemente a través de Tomás García Figueras, con quien don Julio tenía amistad), para realizar unos estudios etnológicos en la región que era entonces el Sáhara español. Aceptada la propuesta, tras las dudas y los meses de preparación bibliográfica que describe en la *Introducción* de su libro, partió hacia Ifni en noviembre de ese mismo año, acompañado de Miguel Molina Campuzano, y permaneció en el territorio del Sáhara y de Río de Oro hasta febrero de 1953. Durante los aproximadamente ochenta días de estancia en África, Caro debió de desplegar una actividad febril, y debieron ser mayoría los días en que, como dice en su *Introducción*, trabajó «de nueve a nueve», recogiendo genealogías y linajes, nombres de las tribus y de sus caudillos, composición de las familias y de sus propiedades, terminología geográfica local, vocabularios, tomando nota, en fin, de todo lo que oyó y vio, complementándolo con la información documentada en poder de las autoridades. Al mismo tiempo, hizo mapas, trazó diagramas y esquemas, dibujó utensilios, mientras su compañero, Miguel Molina, tomaba fotografías[1]. Compró también un sinfín de objetos de uso común entre los nómadas, que hoy forman parte de los fondos del Museo Nacional de Etnología[2]. Bajo esta actividad verdaderamente asombrosa se averigua no solamente una inmensa capacidad de trabajo y de absorción en un tema, sino la fascinación de Caro por el país y sus habitantes que él mismo ha expresado en diversas publicaciones calificando los meses pasados en el Sáhara de «uno de los lapsos más atractivos de mi vida». El resultado es el libro que nos ocupa, *Estudios Saharianos*, publicado en Madrid en 1955[3], que sigue siendo la mejor monografía existente sobre el Sáhara Occidental.

[1] *Molina Campuzano publicó a su vez un interesantísimo libro producto de esta estancia, titulado* Contribución al estudio del censo de población del Sáhara español, *Madrid, 1954.*

[2] *La colección, junto con otros fondos, fue expuesta en su totalidad en una hermosa exposición realizada en dicho museo en 1990, sobre la cual se editó el catálogo titulado* Saharauis. Vida y cultura tradicional del Sáhara Occidental, *en la que se evalúa y recoge la fundamental aportación de Caro Baroja.*

[3] *Existe reedición de 1990, Madrid, Júcar.*

Este libro, que su autor ha calificado como «el hijo intelectual más extraño de los muchos que he tenido», es un libro extraordinario. No sólo por sus cualidades intrínsecas, de las que hablaré más abajo, sino también dentro de la producción histórica, etnológica o antropológica española. Los estudiosos españoles, muy a diferencia de, por ejemplo, sus colegas franceses, no participaron para nada en las empresas coloniales españolas en el sentido de que no mostraron el menor interés por el estudio de los pueblos de estas colonias, en especial de Marruecos y del Sáhara, regiones sobre las cuales, la que se ha dado en llamar «historiografía colonial francesa» produjo obras imperecederas. En especial es notable la ausencia de la escuela de arabistas españoles, por otros conceptos y en estos mismos años, muy notable, que no hizo el menor gesto, absorta como estaba en las manifestaciones de alta cultura del brillante pasado andalusí, por interesarse por el presente ni por lo que sucedía fuera de las fronteras peninsulares. Nunca se interesó por el «trabajo de campo» y tendió a despreciar a los «africanistas» de ocasión, a menudo militares o inspectores de la administración colonial que llenaban sus horas libres con algún estudio local casi siempre flojo en cuanto a metodología o rigor. Existen, incluso dentro de éstos, brillantes excepciones, como es el caso del coronel Blanco Izaga, cuyo extraordinario estudio sobre las tribus del Rif sólo se conserva manuscrito o traducido al inglés[4], en buen ejemplo de la falta de interés que tradicionalmente ha encontrado en los medios cultos de nuestro país este tipo de trabajo. El libro de Caro tampoco encontró mucho eco. La que suscribe estas líneas hizo una licenciatura y un doctorado en el Departamento de Árabe e Islam de la Complutense sin oír hablar nunca de él. Sin embargo, cuando estuvo haciendo estudios posdoctorales en un departamento equivalente en la Universidad de Londres, *Estudios Saharianos* era el único título español en la bibliografía que se distribuía a los estudiantes.

En España, *Estudios Saharianos* conoció una segunda vida con motivo de la descolonización del Sáhara y, en gran parte, debido a la demanda de los propios saharauis que encontraban en él un fondo inapreciable para el conocimiento de su propia sociedad en los momentos en los que trataban de definir una identidad nacional. Para entonces se había convertido en una «fuente», es decir, en una obra de interés arqueológico, la única en la que se podían encontrar recogidos con enorme detalle y fidelidad además de profusamente ilustrados con fotos y dibujos, usos y costumbres desaparecidos o en vía de extinción. Hoy en día ha adquirido características de «clásico» y no ha sido sustituido por ninguna monografía más reciente aparecida en España ni en el extranjero.

Se trata de un libro difícil de reseñar, porque no es una obra de síntesis ni forma un conjunto articulado, sino que está integrado por una serie de

[4] Vid. *D. M. Hart*, Emilio Blanco Izaga, colonel in the Rif. *New Haven, 1975.*



monografías acerca de la vida y las concepciones del mundo de los nómadas del Sáhara Occidental. Comenzaré por describir someramente el contenido.

Para comenzar, una excelente *Introducción,* en la que describe las circunstancias en que se realizó el trabajo, su metodología y sus fines: no es una obra de conjunto lo que pretende hacer ni tiene intención enciclopédica. Y, siguiendo a Evans-Pritchard, quiere «estudiar problemas y no pueblos». Una segunda y más extensa parte de esta *Introducción* está dedicada a las fuentes escritas y a la bibliografía secundaria de que Caro hizo uso, principalmente relatos de viajeros del siglo XIX, que enumera y analiza. No cita bibliografía secundaria en cuanto a otros estudios contemporáneos semejantes ni obra alguna de antropología social. En cuanto al estudio en sí, las primeras monografías son de carácter etnográfico: la parte I se titula «El orden social tradicional en el Sáhara español» y en ella se habla de los nombres de parentesco, la patrilinaridad, los linajes, cabilas y fracciones de éstas y cómo se articulan, qué papel desempeñan la solidaridad agnática y la deuda de sangre, los sacrificios y sanciones que mantienen el orden, las autoridades y el papel de los santos. También establece las diferentes categorías de linajes y cabilas y, al margen de las tribus, los tributarios y los negros y pone todo este orden social en relación con los valores históricos tradicionales. Este primer estudio debe leerse utilizando como apéndice el libro antes mencionado de Molina, *Contribución al estudio del censo de la población del Sáhara español.*

Complemento de la monografía anterior es la parte II, titulada «La economía del Sahel», redactada, según su autor, «sin prejuicios doctrinarios respecto al nexo existente entre orden social y vida económica». Comienza con una descripción del medio físico: regiones y elementos del paisaje sahariano, el aprovisionamiento del agua, flora y fauna silvestre. En segundo lugar, camellos, cabras y ovejas como elementos fundamentales de la vida y del comercio de los nómadas. Agricultura, instituciones benéficas y su significado, prestaciones agrícolas. Algunas de las nociones analizadas en las dos primeras contribuciones se ponen a uso, de manera más concreta y reducida en la parte III, que se titula «Para el análisis estructural de una cabila sahariana: los Ulad Tidrarin». Este capítulo incluye unas figuras demográficas sumamente interesantes, pero los sociogramas no siempre resultan claros y sí abrumadores por su cantidad. La parte IV es la última de las monografías dedicadas a estudios de antropología social y cultural y se titula «Formas de la convivencia entre los nómadas», pero es un título hasta cierto punto engañoso, pues aunque se describen ritos y costumbres en torno al nacimiento o a la boda, a la muerte y a la enfermedad, la mayor parte del capítulo está dedicada a la descripción del campamento, las

tiendas, los instrumentos del hogar, etc. Es en exceso cuantitativo, ofrece cifras de prácticamente todo lo que todos tienen.

En resumen, una primera parte esencialmente descriptiva, enormemente rica en información de primera mano, que atestigua el inmenso trabajo realizado por el autor además de su finura de observación. Quizá la crítica mayor que se puede hacer de esta primera parte del libro es que, contradiciendo la intención enunciada en la *Introducción*, es prácticamente enciclopédica, hay vocabulario, descripción, cifras y sobre todo figuras ilustrativas en un número abrumador, que perjudica a la claridad. Se incluyen números y diagramas de todo lo imaginable. Si bien, a la larga, eso se ha convertido en una ventaja del libro en cuanto «fuente» donde se encuentra una cantidad inapreciable de material, dificulta la lectura y fatiga por su propia falta de continuidad y por una minucia exhaustiva de detalle cuyo sentido o utilidad no nos resulta siempre evidente. Se echa de menos un hilo argumental, interpretativo. Caro dice en la *Introducción* que el marco teórico «está larvado». Volveré más tarde sobre ello.

La segunda parte del libro incluye los estudios de carácter histórico. El V se titula «Un santón sahariano y su familia» y es un magnífico ensayo biográfico sobre el famoso *shayj* Ma el 'Ainin, un personaje extraordinariamente importante que vivió en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX y que tuvo gran relevancia política y religiosa en el Sáhara y en el Sur de Marruecos en los tiempos en que se iniciaba el colonialismo francés y español en la zona. Aquí los análisis de Caro cobran una muy otra profundidad y agudeza, se mueve con otra seguridad y la lectura se hace apasionante, con ese estilo tan peculiar que ha venido a ser su propia metodología. No sólo traza una biografía sumamente sugerente de un personaje muy complejo e interesante, sino que pone de manifiesto la importancia de ciertos tipos de personalidad carismática, de características mesiánicas, entre los nómadas, y la relación de tales tipos con la estructura tribal y con el medio social, insinuando, de manera bien clarividente, cuestiones que han desarrollado después antropólogos mucho más modernos[5]. La biografía de Ma el 'Ainin, basada en amplia documentación de archivo y relatos de viajeros, incluye también una espléndida descripción y reportaje gráfico sobre Smara, la ciudad por él fundada (destruida poco después por los franceses) además de las circunstancias del nacimiento y fundación de esta ciudad, dentro del contexto de las ciudades islámicas tradicionales. La monografía continúa con el estudio de la familia del *shayj* y su papel en la historia del Sáhara occidental, y en particular su hijo al-Hiba, el conocido como «sultán azul», que se proclamó *mahdi*, es decir, el enviado por Dios al final de los Tiempos para guiar a la comunidad y restaurar el Reino

[5] *Me refiero por ejemplo a E. Gellner,* Saints of the Atlas, *Londres, 1969.*

de la Justicia sobre la Tierra antes del Juicio Final, y tuvo en jaque a las fuerzas coloniales francesas.

La parte VI se titula «Las guerras del Sahel contadas por los nómadas» y la VII, «La Historia entre los nómadas», dos partes muy relacionadas entre sí y formando un conjunto importante. La primera de ellas es una compilación de relatos orales de las propias tribus en los que narran sus gestas y guerras. Arroja no poca luz sobre el material presentado en las partes I y II sobre el orden social y la vida económica de estas tribus. La última es un interesantísimo y bien documentado análisis de las formas bajo las que se presenta el hecho histórico en una sociedad en la que predomina la tradición oral. En este capítulo es donde suenan más claras y más fuertes las notas personales del autor, su capacidad analítica y lo acertado de sus intuiciones.

El libro se termina con cuatro apéndices breves: I, «Sobre la localización y carácter lingüístico de las cabilas del Sáhara español»; II, «Tres muestras de derecho sahariano»; III, «Descripción sucinta de unos festejos saharianos»; y IV, «Nombre de los años del siglo XIV de la Hégira».

A menudo se elogia la obra de Caro Baroja por haber hecho «historia de las mentalidades» *avant la lettre*. Aquí también presenta aspectos francamente innovadores que con posterioridad se han revelado como productivos y que, por desgracia, cuando apareció este libro, nadie pareció apreciar o recoger. Por ejemplo, el uso de relatos de los viajeros antiguos como fuente antropológica, el estudio de la «memoria colectiva»[6], el aprovechamiento de la tradición oral como fuente histórica, la búsqueda del concepto de sí mismos de que dan muestra los pueblos a partir de la formulación de su propia historia, la biografía de personajes que ponen de manifiesto determinadas características del orden y del conflicto social en un medio determinado. En este libro, como en tantos otros, Caro es un precursor (que se ha quedado sin seguidores) con intuiciones que me atrevo a calificar de geniales. Si el *establishment* académico español las hubiera percibido en su día, otro gallo nos cantaría, en tanto que grupo profesional. Quizá sea fácil detectarlas a posteriori: ahora las sabemos reconocer tal vez porque aparecen imperativas e ineludibles, en forma casi de «modas», en trabajos que se realizan en el extranjero, con un prestigio y unos frutos que deseamos emular.

Pero si sorprende cuán poco eco tuvo el libro reseñado en el momento de su aparición[7], también sorprende qué poco se encuentra en él de las teorías antropológicas que se formulaban y discutían en su tiempo. Y creo que merece la pena colocar este libro en un contexto más amplio que el estrictamente nacional. En su libro *Los Baroja*[8], el autor habla de su estancia en el Instituto de Antropología Social de Oxford (precisamente allí

[6] *Sobre bases semejantes y en un medio social parecido se ha construido el excelente libro de J. Dakhlia,* L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien. *París, 1990.*

[7] *La única reseña importante que conozco no es española, es de Joel S. Canby y fue publicada en la revista* American Anthropologist *de 1957.*

[8] *Uso la edición de Madrid, Turner, 1972, p. 505 y ss.*

estaba cuando le invitaron a realizar el trabajo de que aquí tratamos) y por supuesto de E. Evans-Pritchard, que estaba entonces en el cenit de su vida profesional. En 1940 había publicado en Oxford su famoso *The Nuer. A Description of the Modes of livelihood and political institutions of a Nilotic People* y en 1949 *The Sanusi of Cyrenaica,* libros en los que expuso la teoría de los sistemas segmentarios para la interpretación de la estructura social de medios tribales. En el segundo caso, se trata de tribus islámicas no muy diferentes de las estudiadas por Caro. En 1940, Evans-Pritchard y Meyer Fortes dejaron esta teoría bien definida en su libro, publicado en Londres *African Political Systems.* Otro libro importantísimo e inmediatamente anterior al de Caro es el de M. Southall, *Alur Society: a Study in Processes and Types of Domination,* publicado en Cambridge en 1953, al que seguiría J. Middleton y D. Tait, *Tribes without rulers. Studies in African Segmentary Systems* (Londres, 1958), éste publicado con posterioridad al de Caro, pero en muestra de que, en aquellos años, hubo mucha discusión y muchas propuestas en torno a los sistemas segmentarios. Pues bien, nada de esto aparece en *Estudios Saharianos,* ni se habla de segmentaridad en ningún momento. Y sin embargo Caro describe sistemas segmentarios y no pocos de sus diagramas podrían servir para ilustrar tal teoría; describe los mismos elementos de que sus colegas se sirven (antepasados, gentilicios, linajes, fracciones) y detecta los mismos mecanismos (fisión y fusión, papel de arbitraje de los santos) pero no propone nunca una interpretación que no sea histórica, ni siquiera una generalización que ayude a asimilar el inmenso material que nos presenta con tanto detalle. Su marco teórico está tan «larvado», para utilizar su propia expresión, que resulta muy difícil de captar. Bien es verdad que él mismo ha proporcionado en diversos escritos una explicación parcial, que radica en que Caro aborrece «los dogmas y las modas» y es, sobre todo y ante todo, un historiador: ...«del trato con Evans-Pritchard saqué mucho provecho, mucha claridad, muchas relaciones... pero no entré en su escuela o grupo porque yo he sido siempre en esencia un historiador»[9]. «Yo, como he dicho, no he dejado nunca de ser historiador y nunca he podido escribir nada sin pensar en profundidades temporales y en irregularidades, disarmonías y contradicciones... me cuesta mucho encontrar el orden donde sea»[10]. No estoy segura de que eso sea así, a juzgar por los esquemas y diagramas que tachonan su libro y que transmiten la impresión de gran regularidad en las formaciones del orden social. En cualquier caso, los estudios antropológicos de este libro están más cerca de la vieja antropología alemana, de carácter filológico y folklorista, llamada *Wörter und Sachen,* «palabras y cosas», por lo que la reseña americana a que me refería más arriba decía: «unfortunately, Sr. Caro seems to have failed to give us either a thorough

[9] Los Baroja, *p. 506.*
[10] Op. cit., *p. 507.*



and ordered ethnography of American standard or a scientific treatise of the English school of social anthropology». Se puede argüir que por eso este libro de Caro no se ha pasado de moda. Yo creo que ésa es una de las razones por la que no lo estuvo en su momento, y lo lamento. Aun fuera de modas, encuentro sorprendente la ausencia absoluta de toda mención del trabajo que colegas contemporáneos estaban publicando sobre otras tribus africanas. Hoy eso nos resulta, en cuanto a metodología, difícilmente admisible.

Otra cosa es, como he dicho antes, la sección histórica del libro, que es verdaderamente magnífica e infinitamente más rica y profunda en análisis y en ideas. Sigue siendo extraordinaria, y merece la pena leerse de cabo a rabo.

Estudios Saharianos no es el único libro que Caro dedicó al Norte de África. En la *Introducción* a aquél explicaba cómo los meses que transcurrieron entre febrero y noviembre de 1952 (desde que recibió la propuesta de Díaz de Villegas hasta que se trasladó al Sáhara) los pasó leyendo fébrilmente y creándose una base de conocimientos sobre la que sustentar su trabajo de campo. Esas lecturas y esas preocupaciones produjeron una serie de artículos que fueron publicados entre 1953 y 1957 principalmente en la revista *África*, y que más tarde fueron recogidos en un libro que, con el título de *Estudios Mogrebíes*, publicó el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en Madrid, en 1957. Son todos ellos breves, y, con alguna excepción que señalaré, más bien de tipo ensayístico, muy agudos y sugerentes, y enmarcan algunos de los temas que mayor relieve adquirirían en los *Estudios Saharianos*. *Estudios Mogrebíes* comienza con una serie de estudios sobre la obra del historiador del siglo XIV Ibn Jaldún, historiador y «sociólogo» *avant la lettre*, y una de las figuras más importantes de la historia del Occidente musulmán. Se titulan: «Aben Jaldún y el gran ciclo cultural islámico», «Las instituciones fundamentales de los nómadas, según Aben Jaldún», «El poder real, según Aben Jaldún», y «Aben Jaldún y la ciudad musulmana». No son los artículos de un especialista, sino más bien las notas de lectura de un lector particularmente perceptivo y atinado y, a pesar de la inmensa bibliografía que existe sobre Ibn Jaldún, siguen resultando de interés.

Los dos siguientes artículos son de carácter histórico y están basados en documentos de archivo. Se titulan «Los viejos señoríos del Nun y el Dra», y «Las actas de 1499 y las tierras del Nun y el Dra», y se refieren a los primeros contactos de los españoles con las regiones de la costa sahariana en el siglo XV.

Otros dos artículos más se refieren a libros y relatos antiguos de viaje, escritos por viajeros o por cautivos; «Exploración del África Occidental española» y «Un grumete en el Sáhara».

Los artículos «Sobre el viejo comercio sahariano» y «El grupo de cabilas 'hasanía' del Sáhara Occidental» podrían haber sido incluidos en algún capítulo de *Estudios Saharianos.* El libro termina con un estudio más extenso (pp. 122 a 152), el más importante, sin lugar a dudas, de todo el volumen. Se titula «Una encuesta en Gomara (historia y tradición)», procedente de una breve estancia en el Rif, donde de nuevo hace abundante uso de tradiciones orales, e incluye unos dibujos excelentes.

Dicho todo esto, se trata claramente de una obra menor nacida a la sombra y en preparación de su gran monografía sobre el Sáhara, pero resulta de gran interés para entender y apreciar esta última. Los interrogantes, las cuestiones, las preguntas con que el autor se acercaba a su propio material, incluso la base preparatoria de conocimientos, se perfilan claramente en estos articulitos y proyectan una luz inapreciable sobre algunos de los aspectos más farragosos de *Estudios Saharianos.* En cualquier caso, ambos libros forman un todo que refleja bien la incursión africana, una verdadera aventura intelectual, de Julio Caro Baroja. Hubiéramos deseado que continuara.

Mercedes García-Arenal





Los moriscos en el pensamiento de Caro Baroja

Al comienzo de este recorrido por las investigaciones de don Julio relacionadas con el tema morisco me parece conveniente dejar claro algo que es obvio para los especialistas: la aparición en 1957 de *Los moriscos del reino de Granada. Ensayo de historia social*[1] marca un hito fundamental en la historiografía de la España moderna. Y esto no sólo porque ensancha y vitaliza nuestra percepción de un proceso histórico tan complejo como las causas que postergaron su desapasionado estudio, sino porque en esta obra da uno de sus más sazonados frutos: una particular variedad de etnohistoria en que encuentran un núcleo de convergencia el saber enciclopédico del autor, el contacto que por algunos años mantuvo con el ámbito islámico, su disimulado talante ético-filosófico y su perenne afán de extraer el significado de sus raíces, que no por calar hondamente en su amado País Vasco excluye la capacidad de identificación con otros pueblos. Junto a Italia, el presente y el pasado de Andalucía amplían el ámbito humano al que Julio Caro Baroja se siente familiar e intelectualmente vinculado[2].

Los moriscos del reino de Granada fue una obra de larga gestación. Diez años antes de que se publicara y con ocasión de un viaje a Andalucía, su

[1] *(Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957). 2.ª ed. (Madrid, Istmo, 1976). La bibliografía de Caro Baroja ha sido compilada por Antonio Carreira,* Homenaje a Julio Caro Baroja *(Madrid, Club Cultura y Sociedad, 1982), pp. 25-51.*

[2] *Véanse las observaciones iniciales de Antonio Carreira en su prólogo a Julio Caro Baroja,* De etnología andaluza *(Málaga, Diputación Provincial, 1993), pp. 9-20.*

Tras advertir que las indagaciones de Caro Baroja sobre identidades étnicas y minorías se centran en torno a los moriscos, los judíos y los vascos, y que aborda con metodología comparable los tres casos, Davydd J. Greenwood sostiene que quien solamente conozca una de estas vías no comprenderá plenamente su pensamiento. «Etnicidad, identidad cultural y conflicto social: una visión general del pensamiento de Julio Caro Baroja», en Julio Caro Baroja, Premio Nacional de las Letras Españolas 1985 *(Barcelona, Anthropos, 1989), pp. 12-33 (cf. pp. 22-26). Define la posición del estudioso dentro de la teoría y práctica de la etnohistoria, Joxemartín Apalategi Begiristain, «Cultura vasca (en la vida y obra del antropólogo Julio Caro Baroja)»,* ibid., *pp. 34-67.*

autor hizo apuntes y dibujos que destinaba a este libro[3]. Él mismo escribió en el prólogo a la segunda edición que lo preparaba desde 1948. En ese intervalo de tiempo se emplaza su estancia en el Maghreb y la recopilación de sus *Estudios saharianos* (1955), seguidos en 1956 por una monografía sobre Diego de Torres[4], cronista español de sucesos acaecidos en el que sería el principal país de acogida para los moriscos después de la expulsión[5]. El mismo año que la obra que comentamos se publican el posterior volumen de *Estudios magrebíes*, así como *Razas, pueblos y linajes*, que incluye un trabajo que puede reflejar las primeras meditaciones del autor sobre la vida de los «nuevos convertidos de moros» y la imagen que proyectan[6].

Al margen de la experiencia norteafricana, la especialización de Caro Baroja en materias conectadas con la colectividad morisca del siglo XVI se produce al unísono de sus reflexiones y estudios sobre Andalucía y las vivencias que le llevarían a establecerse como pequeño propietario rural en las cercanías de Málaga. Esta interacción de vida y escritura se ha dado muchas veces en quienes hicieron de lo andaluz un objeto de estudio o un ámbito de ensueños, pero en cada gran creador la experiencia y su manifestación artística o interpretativa se producen en fuerte contraste con las versiones que su tiempo produce de los tópicos andalucistas. En el caso de Caro Baroja, ese afán tan suyo de desmitificación se hace sentir a lo largo de su obra en el riguroso acotamiento de las huellas andalusíes que el presente ofrece. La misma escéptica mirada se fijará en las distorsiones, bien sean enaltecedoras o denigrantes, con que se ha enjuiciado al pueblo morisco, para convertir esas mismas visiones tópicas en materia de análisis. Pero tal distanciamiento de estudioso no logra ocultar la apasionada curiosidad y empatía que en el quehacer de nuestro autor ha dado impulso a la búsqueda incansable de esas realidades concretas que configuran las vidas de los individuos sin aparente relevancia histórica, o las de quienes vivieron no buscadas experiencias singulares, por haberse visto atrapados en las conmociones de su tiempo.

La actitud comentada se manifiesta ya en la elección y desarrollo del tema tratado en la breve monografía inserta en *Razas, pueblos y linajes* a que he hecho alusión. El autor adopta expresamente el método preconizado por Friedrich Wilhelm Schelling de dar prioridad a lo particular sobre lo general. «Los moriscos aragoneses según un autor del siglo XVII» versa sobre un texto apologético de la expulsión, que escribió, poco después de los hechos, el clérigo aragonés Pedro Aznar Cardona. Se trata de un hombre que ha convivido tensamente con la población morisca de los lugares de señorío, y siente por ella una incontrolable aversión, que no suaviza el recuerdo de su lastimoso éxodo. Es consciente también de que su actitud

[3] *Este dato en Carreira,* ibid., *p. 9. Remite a las memorias del autor,* Los Baroja *(1972), cap. XXXII.*

[4] Una visión de Marruecos a mediados del siglo XVI (la del primer historiador de los «xarifes», Diego de Torres) *(Madrid, C.S.I.C., 1956).*

[5] *Véanse los estudios reunidos por M. de Epalza y R. Petit, eds.,* Études sur les Moriscos andalous en Tunisie *(Madrid, Instituto Hispano Árabe, 1973), y Epalza,* Los moriscos antes y después de la expulsión *(Madrid, Mapfre, 1992).*

[6] *«Los moriscos aragoneses según un autor de comienzos del siglo XVII»,* Razas, pueblos y linajes *(Madrid, Revista de Occidente, 1957), pp. 81-98. En la «Advertencia preliminar» se informa de que el libro es una recopilación de artículos previamente publicados. En este caso falta la referencia a la primera impresión.*

no es compartida por la generalidad de los cristianos viejos de Aragón, y sabe de algunas consecuencias perjudiciales para la economía del reino que se produjeron cuando los nuevos convertidos abandonaron huertas y talleres. A este trasfondo de su obra se suman un don de observación y una eficacia expresiva notables, que permiten a un lector de excepción extraer una imagen auténtica, aunque filtrada por un prisma denigratorio, de una laboriosa y bullanguera población rural. Sólo una excepcional sagacidad crítica puede lograr que un discurso obcecado deje traslucir un testimonio humano contradictorio con las intenciones que lo motivan.

Antes de dar una visión, forzosamente incompleta, de *Los moriscos del reino de Granada,* justo es decir que otras aportaciones contribuyeron, durante aquella década de 1950, al renacimiento de la investigación en torno a los moriscos, ya no vistos como víctimas o como elemento perturbador, ni tampoco considerados primordialmente en función de una imagen global de la España de los Austrias como la que emerge de la obra de Américo Castro, sino convertidos en sujeto de una indagación centrada en su vida colectiva. Un precedente de este tipo de estudio fue el detallado análisis de creencias y prácticas religiosas ofrecido casi medio siglo antes por el padre Pedro Longás[7], quien se basa en el testimonio de textos aljamiados, como habían hecho la erudición y buena parte de la creación romántica y posromántica en torno al tema. Tras una laguna de unos cuarenta años, al comenzar la segunda mitad del siglo XX se realizan fuera de España algunas investigaciones importantes sobre aspectos muy concretos de la vida morisca. Me refiero a los primeros estudios en torno a espiritualidad cripto-islámica del arabista británico Patrick L. Harvey[8], así como a la *Géographie de l'Espagne morisque*[9] de Henri Lapeyre y la monografía de Tulio Halperín Donghi[10] sobre los moriscos de Valencia.

Una aclaración metodológica inicial ubica *Los moriscos del reino de Granada* en la modalidad de historia que se centra en lo que acontece a protagonistas colectivos dentro de un tiempo y un espacio de estrechos límites. La exposición, que sigue un orden diacrónico con amplios remansos descriptivos, abarca desde la desaparición del reino moro de Granada hasta los años que siguen a la expulsión de los moriscos; en sus ramificaciones alcanza retrospectivamente aspectos concretos de la sociedad nazarí y, en inverso sentido, detecta algunas específicas supervivencias culturales que llegan a épocas muy recientes. A lo largo de la obra se examina la historiografía, teniendo muy en cuenta las circunstancias desde las que se han escrito los textos.

El capítulo I se inicia con unas consideraciones sobre el tipo de convivencia que surge entre los habitantes de dos estados cuya profesión religio-

[7] Vida religiosa de los moriscos *(Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1915). Análisis de ésta y otras aportaciones en Miguel Ángel de Bunes,* Los moriscos en el pensamiento histórico *(Madrid, Cátedra, 1983).*

[8] *Entre ellos «Un manuscrito aljamiado en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge»,* Al-Andalus, *XXIII (1958), pp. 49-74.*

[9] *(París, S.E.V.P.E.N., 1959).*

[10] *«Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en Valencia»,* Cuadernos de Historia de España, *Buenos Aires, XXIII-XXIV (1955), pp. 5-115, y XXV-XXVI (1957), pp. 83-250. Reimpreso en Valencia, Diputación, 1980.*



sa es antagónica cuando la coexistencia se rompe porque uno de ellos deja de existir. En el caso de la conquista del reino de Granada, ambas colectividades estaban habituadas a convivir con las minorías de distinta religión que permanecían en ciertos territorios cuando habían quedado absorbidos, al ampliar un estado sus fronteras a costa de otro. No es extraño que la primera fórmula puesta en práctica por los conquistadores fuese la que regía la vida de los mudéjares en los estados cristianos. Las capitulaciones, inspiradas por estos principios, comenzaron a incumplirse muy pronto, y especialmente a raíz de la revuelta que tuvo lugar en 1501. La política de captación del primer Arzobispo de Granada, fray Hernando de Talavera, y la voluntad de convivir con la minoría musulmana, dentro de la fórmula tradicional, que alentaba en el capitán general conde de Tendilla fueron sustituidas por la política coercitiva del cardenal Cisneros.

El criterio rigorista tuvo a lo largo del siglo XVI influyentes continuadores que generalmente pertenecían a la nueva clase de los letrados y burócratas de humilde origen. La prohibición de la religión islámica se mantuvo con desigual vigor según las regiones y los criterios que de momento predominasen en la corte. Las normas restrictivas se extendían a las costumbres, los ritos de la vida familiar, las músicas y danzas, los hábitos alimentarios y el modo de vestirse las mujeres. La Inquisición apoyaba las medidas rigurosas, mientras que los señores de vasallos se resistían a aplicarlas. La riqueza de las comunidades moriscas contribuyó a que durante el reinado del Emperador prevaleciese la política dilatoria. Este esquema histórico, que es bien conocido, se enriquece y matiza en las páginas de Caro Baroja, pues nos da a conocer las presiones de todo tipo que entran en juego, así como los sentimientos de adhesión y lealtad, los factores económicos o el imperativo de lo que se siente como honroso. Todo ello sin perder de vista las perspectivas de los diferentes grupos humanos que coexisten en el antiguo reino de Granada. El lector vive de cerca aquellos conflictos, no con la apasionada identificación que puede despertar el tratamiento que dieron a la misma época los románticos, pero sí con profunda comprensión. Y relaciono estas dos maneras de acercarse a la misma materia, que coinciden en la actualización de un dolor colectivo, porque Caro explícitamente se distancia de toda retórica emocional en una confidencia al lector que don Ramón Carande destacó como muestra de una calidad de estilo que consideraba barojiana[11]. Sin duda, una de las razones de que nunca nos canse este libro, repleto de información, es esa prosa, tan directa en la exposición de hechos e ideas y tan sutil en la manera de transmitir un sentimiento que no sabemos por qué mecanismo nos mueve a la sonrisa, a la piedad o la indignación.

[11] *«Los moriscos de Henri Lapeyre, los de Julio Caro y algún morisco más»*, Moneda y Crédito. Revista de Economía, *Madrid, N.° 78 (septiembre, 1961), pp. 9-26. Cito según la reimpresión incluida en* Otros siete estudios de historia de España *(Barcelona, Ariel, 1978), pp. 319-349. Cf. pp. 336-337.*



El segundo capítulo ofrece una mirada retrospectiva sobre el reino moro de Granada, que se derrumbó arrastrando las estructuras que le eran propias, a pesar de lo cual el autor considera que tales esquemas condicionaron su posterior proceso histórico. Entre los aspectos comentados ha de mencionarse la fisonomía del territorio, con su diversidad climática, bien aprovechada por los nazaríes en la estructuración de provincias y comarcas; la organización política; el ciclo habitual con que moros y cristianos realizaban sus incursiones en tierra enemiga, logrando botines cuantiosos; el efecto que esto tuvo en la construcción de alcazabas y villas fortificadas. Se presta particular atención al principio de solidaridad agnática (fundada en la ascendencia), que —según Ibn Jaldún— se había debilitado en Granada, lo que no impidió que durante el siglo XVI aún alentase entre los moriscos, y cuando se gestaba la rebelión de 1568 ese sentimiento pudiese renacer con fuerza suficiente para aglutinar focos de resistencia. Como observa Caro Baroja, la discordia que enfrenta las principales familias granadinas en las *Guerras civiles de Granada* de Ginés Pérez de Hita, es un reflejo estilizado de tal rasgo social[12]. El famoso *Memorial* de don Fernando Núñez Muley expresará a mediados de siglo la importancia que la sociedad morisca daba a la conciencia de linaje y su temor de que se extinguiese al suprimirse los nombres y gentilicios árabes.

Datos demográficos inician el tercer capítulo. De las estadísticas pasamos, como es usual en este libro, a la descripción de los tipos humanos, apoyada con frecuencia en textos de la época, bien históricos o literarios. Se habla de los rasgos somáticos más frecuentes entre los moriscos. Queda claro que sólo por su aspecto físico no se los identificaba con certeza. En realidad, los nuevos convertidos no constituían una sociedad homogénea. Por el contrario, junto a los descendientes de la población del reino moro de Granada, se pueden diferenciar entre ellos otros cuatro grupos: los «gacis» llegados de África después de la conquista, los «mudéjares antiguos» y los «tagarinos» —que unos y otros procedían de estados cristianos—, y por último los «elches», que descendían de renegados. Caro Baroja presta atención a las formas de vida urbana y a la organización gremial, que era muy compleja debido a la importancia y diversidad de la artesanía granadina y también a la dualidad que se producía cuando menestrales moros y cristianos se dedicaban al mismo oficio. Observa que hubo voluntad de paliar las tensiones que ello inevitablemente debió originar. La figura del tendero morisco y la del hortelano emergen con nitidez. La organización de la población rural y su diferenciación en «tahas» quedan perfectamente aclaradas. La toponimia de la Alpujarra, los usos islámicos unidos al cultivo de la alheña y el desarrollo de la industria de la seda en sus diversos tramos son algunos de los temas tratados. Se evocan los rasgos del morisco

[12] Los moriscos del reino de Granada, *pp. 76-77. Cito según la 2.ª edición de 1976.*

itinerante y se advierte el papel que jugó en los preparativos de la rebelión de 1568, sin olvidar la fascinación que estos tipos humanos ejercieron en el ánimo de visitantes de épocas posteriores.

Pese a lo mucho que ha progresado en el último tercio de siglo la historiografía sobre los moriscos, tanto en variedad metodológica y número de estudios como en su evolución interpretativa, el cuadro de vida y el análisis de fuentes ofrecidos por Caro Baroja tienen hoy plena validez. Para convencerse de ello basta releer el capítulo cuarto, en que se completa la presentación etnográfica de los moriscos de Granada y en gran parte del resto de España. Con esa rara capacidad para detectar el detalle revelador que sólo alcanza el estudioso que se sumerge en la producción escrita —y no sólo la literaria— de una época, Caro Baroja llega a comprender los mecanismos racionales y la situación existencial de quienes manejaban la pluma al calor de conflictos y apasionamientos. O en casos excepcionales, movidos por ansiosa demanda de tolerancia. No es necesario poseer conocimientos especializados para apreciar el valor de estas páginas, que nos hacen percibir primero la presencia, y por último la sombra de un pueblo que fue mucho más que un cuerpo extraño en la entidad de España. Conocemos a los nuevos convertidos: observamos sus creencias, sus usos y costumbres —habla, escritura, alimentación, indumentaria, hábitos de trabajo y recreo—, todo ello visto en los contextos de diferentes estratos sociales, emplazamientos geográficos y coyunturas políticas. También se nos muestra la diversa imagen que proyectan ante sus vecinos cristiano-viejos, la nobleza o el viajero.

El capítulo V está dedicado a la guerra de la Alpujarra, tal como la vivieron los moriscos rebeldes y también las fuerzas militares y el resto de la población. El siguiente presenta las dos diásporas: destierro de los granadinos al reino de Castilla a comienzos de la década del setenta y expulsión de los nuevos convertidos de toda España cuarenta años más tarde. El período intermedio tiene características propias, que se analizan. El último capítulo está dedicado a mostrar el destino de los expulsados, su situación inestable de desarraigo en algunos países, su plena integración en otros, donde contribuyeron en notable medida a la prosperidad del estado que los acogió. En cuanto a la posible permanencia en su tierra de origen de individuos o familias, el autor constata la escasez de ejemplos conocidos, pero también señala la presencia, difícil de medir, de un «elemento morisco permanente, acallado, incorporado a la sociedad cristiana...»[13].

Creo justo afirmar que a lo largo del proceso de investigación que culminó en este libro, Caro Baroja presentía cuáles iban a ser las tendencias que en las décadas siguientes desarrollarían en torno a la vida morisca

[13] Los moriscos del reino de Granada, *p. 245.*

historiadores, arabistas y estudiosos del pensamiento y las letras en la literatura castellana. Bastarán tres ejemplos: la disimulación que practicaban los criptomusulmanes[14] —estudiada primordialmente por Louis Cardaillac—[15]; el interés humano y sociológico de los casos de indefinición religiosa, o de conflicto entre la creencia y la pertenencia a un sector social[16]; la diáspora morisca[17], y el replanteamiento del estado de opinión frente a la expulsión, antes y después de realizada, que tiene su principal exponente en Francisco Márquez Villanueva[18].

La recepción de *Los moriscos del reino de Granada* fue la que cabía esperar. Entre sus primeros comentaristas están figuras claves en la bibliografía del tema, que lo han abordado desde las varias disciplinas que en el libro entran en juego. Me refiero al arabista L. P. Harvey, al historiador demógrafo Henri Lapeyre, al especialista en historia económica Ramón Carande y al romanista Manuel Alvar[19]. Todos proclaman la extraordinaria significación del libro —juicio que avalaría Fernand Braudel cuando lo calificó como una obra maestra de historia y antropología cultural—[20]. Si algo lamentan los reseñadores son las limitaciones de la materia que el propio autor se ha impuesto. Así Harvey hace votos por que Caro Baroja amplíe el campo de su indagación y escriba la «historia social» de los moriscos de España. También sugiere que el papel de la mujer dentro de esta minoría merecería un tratamiento más detenido.

Antes de comentar estudios posteriores que dan al menos una respuesta parcial de este deseo, quisiera volver sobre el pasaje ya citado de Carande. A propósito de un comentario autorial de Caro Baroja, apelando al juicio

[14] Los moriscos del reino de Granada, *pp. 118 y 140-141.*

[15] Morisques et Chrétiens, un affrontement polémique (1492-1640) *(París, Klincksieck, 1977). Sintetiza la historiografía reciente sobre la cultura mixta de los moriscos María J. Viguera Molins en su prólogo a Federico Corriente Córdoba,* Relatos píos y profanos del Ms. aljamiado de Urrea de Jalón *(Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1990).*

[16] *Punto de vista presente en todo el libro. Casos concretos en Cap. III, apt. iii; Cap. V, apt. iii; Cap. VII, apts. 1 y 3, y Cap. VIII, apt. i. Sigue esta línea de investigación Luce López-Baralt,* Huellas del Islam en la literatura española: de Juan Ruiz a Juan Goytisolo *(Madrid, Hiperión, 1985), Caps. VI y VII, pp. 119-180 y 245-257. Con diferente metodología nos dan a conocer la experiencia de la escisión Bartolomé y Lucile Bennassar,* Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraodinaire des renégats. XVI et XVII siècles *(París, Perrin, 1989).*

[17] *Cf. supra, nota 5.*

[18] El problema morisco (desde otras laderas) *(Madrid, Libertarias, 1991), y «El morisco Ricote y la hispana razón de estado»,* Personajes y temas del 'Quijote' *(Madrid, Taurus, 1975), pp. 229-335. Cf. también Mercedes García-Arenal, «El problema morisco: propuestas de discusión»,* Al-Qantara, *XIII (1992), pp. 491-503. Las alusiones de Caro Baroja a Ginés Pérez de Hita en* Los moriscos del reino de Granada, *pp. 90-91, creo apuntan en dirección semejante a la que seguirán, entre otros, mis propios estudios a partir de 1970: «Pérez de Hita frente al problema morisco», en* Actas del IV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas... 1971 *(Salamanca, 1982), vol. I, pp. 269-281;* The Moorish Novel: 'El Abencerraje' and Pérez de Hita *(Boston, Twayne, 1976), y «El trasfondo social de la novela morisca del siglo XVI»,* DICENDA, *núm. 2 (1983), pp. 43-56.*

[19] *Estas reseñas, citadas, entre otras, en la bibliografía de Carreira, aparecieron respectivamente en* Al-Andalus, *XXV (1960), pp. 254-256;* Annales, Économies..., *París, XIII (1958), pp. 152-155;* Moneda y Crédito, *núm. 78 (septiembre de 1961), pp. 9-26 (véase supra, nota 11), y* RDTP, *XIII (1957), pp. 531-535.*

[20] *Cf. Bunes, p. 112.*



del «lector atento» en caso de que alguien le atribuya propósitos polémicos velados o le acuse de escribir entre líneas, don Ramón advierte que de lo primero no descubre indicio alguno, pero «en cuanto a lo [de] "escribir entre líneas", hágase cargo de que, queriéndolo o no, todos lo hacemos, y no es pequeño el mérito de un libro que ha conseguido descifrar algo de lo que, entre líneas, dejaron escrito los autores de los textos que utiliza, y que, si la leyesen, no impugnarían la versión de Julio Caro»[21]. Estas palabras, escritas en 1961, es decir, muchos años antes de aparecer la *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría* (1978)[22] de Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent o el análisis del estado de opinión hacia fines del XVI que ofrecen los ya citados trabajos de Francisco Márquez Villanueva, son la mejor prueba de que don Julio inició una fecunda renovación en la historiografía de los moriscos, entre otras cosas, porque trajo al primer plano la diversidad de pareceres que se daba entre cristianos viejos y nuevos convertidos y los impulsos contradictorios que tantas veces determinaban las actuaciones de unos y otros.

Aunque Caro Baroja no volvió a dedicar un libro a la cuestión morisca, una y otra vez en sus obras asoman curiosos personajes vinculados, más o menos claramente, a la comunidad de los nuevos convertidos. Se trata generalmente de hombres y mujeres, éstas más numerosas aunque menos destacadas, que practican o parecen practicar a ojos de sus vecinos alguna forma de hechicería. Leyendo *Vidas mágicas e Inquisición*[23], que se publicó justo diez años después que *Los moriscos del reino de Granada*, vemos desfilar un cortejo de personas que fueron procesadas —o alcanzaron cierta notoriedad— por dedicarse a predecir el porvenir. Algunas de ellas se movieron en famosos núcleos de conflicto, como la esclava que, según fray Antonio de Guevara y otras fuentes, alentó los sueños de realeza de doña María de Padilla, una Mendoza de Granada, casada con el comunero castellano[24]. Ante la duda de si se trataba de una gitana o una morisca, Caro se inclina a favor de esta última hipótesis, efectivamente verosímil si se tiene en cuenta la frecuente colaboración, en enfrentamientos con el Santo Oficio, de los nuevos convertidos con las familias nobles. Nada menos que en el Cuzco, y con motivo de unas disensiones entre españoles, hizo el mismo papel de adivina, realizando su truco ante varias señoras, una tal Lucía de Herrera, quien, como tantos otros disimuladores, había logrado burlar la prohibición de que pasaran moriscos al Nuevo Mundo[25].

La tradición de la magia se podía ejercer y transmitir al nivel de gesticulaciones y formulillas que los más ignorantes eran capaces de retener en la memoria, pero al mismo tiempo se desarrollaba entre personas de vasta cultura, que manejaban fuentes escritas de contenido esotérico. Al ejemplo más notable está dedicado un extenso capítulo del mismo libro[26]. Se tra-

[21] *Carande, p. 337.*

[22] *Publicado en Madrid,* Revista de Occidente, *1978 y reimpreso en 1984. En la introducción y notas de la segunda edición de* Los moriscos del reino de Granada, *don Julio anuncia la próxima publicación de este libro y da cuenta de otras aportaciones aparecidas después de la primera edición.*

[23] *Madrid, Taurus, 1967, 2 vols.*

[24] Vidas mágicas, *vol. I, pp. 50-51.*

[25] Ibíd. *y p. 56, nota 20.*

[26] Vidas mágicas, *vol. I, pp. 309-328.*



ta del famoso Román Ramírez, modelo vivo del protagonista de la comedia de Juan Ruiz de Alarcón *Quien mal anda, mal acaba.* Fue hombre de prodigiosa memoria, que recitaba libros de caballerías ante los más encopetados auditorios y hacía pronósticos por encargo de una ilustre clientela. Confesó haber oscilado entre el catolicismo y el islam, y se dijo que contaba con la colaboración de un diablillo familiar, y que su abuelo, a quien acompañaba, tenía poder para que acudiera a su llamada un caballo mágico. Caro Baroja analiza, desde la perspectiva social y la psicológica, el juego de realidad y fantasía en que se desarrolla la vida de este personaje, que hubiera hecho buenas migas, observa, con don Quijote[27]. A lo largo de su estudio de formas de vida lindantes con la hechicería, incluyendo las que tienen vínculos con la población morisca, el estudioso recurre a testimonios literarios —desde Lope de Rueda hasta María de Zayas, pasando por Juan de Pineda— para mostrar cómo percibía y amplificaba la sociedad lo anómalo de tales conductas.

En 1981 aparece la colección de estudios *Vidas poco paralelas (con perdón de Plutarco),* donde figura la semblanza «El último abencerraje»[28], que ya se proyectaba en 1976[29]. Más bien turbia es la historia del oscuro protagonista, llamado Alonso o Alfonso López, quien vivió en la corte francesa durante la primera mitad del siglo XVII y en algún momento hizo gala de la más prestigiosa ascendencia mora, aunque también se dijo que era un judío portugués. Nacido, al parecer, en Aragón, tiene en común con Román Ramírez su casi segura pertenencia a la comunidad morisca, que representa con ocasión de ciertos tratos secretos con Francia, así como su inclinación por la magia, y la práctica de actividades culturales secundarias, como son la localización y venta de objetos artísticos. Medrar, intri-

[27] Vidas mágicas, *vol. I, p. 317.*

Dos datos de este capítulo se cruzan con los de una investigación mía sobre materia relacionada. Don Julio especifica que también fue procesado el abuelo de Román, que se llamaba Juan de Luna y ejercía clandestinamente como alfaquí rural. Hacia 1570 el nieto se movía por los lugares de moriscos Fuentes y Osera. Según documentos que cito en El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II *(Valencia, Estudios de Hipanófila, 1969), el señor de esta última villa, don Francés de Ariño, fue hacia 1560 uno de los fueristas más involucrados en la defensa del* statu quo *respecto a los moriscos. También intervenía un micer Juan de Luna, letrado o hidalgo. Ambos sufrieron proceso. Uno de sus principales aliados era el Señor de Bárboles, destinatario de la dedicatoria de* El Abencerraje *en la versión aragonesa. Cf. pp. 16, 52, 62 y 67 y apéndices. Pienso que la simbiosis cultural que relacionamos con la primera novelita morisca, también pudo derivar en caldo de cultivo para la extraña personalidad del mago.*

Sobre el conflicto en cuestión y su contexto, véase Gregorio Colás Latorre y José Antonio Salas Ausens, Aragón en el siglo XVI: alteraciones sociales y conflictos políticos *(Zaragoza, Universidad, 1982), pp. 501-592.*

[28] Vidas poco paralelas (con perdón de Plutarco) *(Madrid, Turner, 1981), pp. 51-68. El título del libro y una aclaración en el prólogo sobre su sentido irónico justifican el del relato biográfico, que evoca la novela morisca española del siglo XVI y más concretamente la obrita de Chateaubriand* Les Aventures du dernier Abencérage *(1826).*

[29] *Así se anuncia en la Introducción a la segunda edición de* Los moriscos del reino de Granada, *p. 25, nota 58.*

gar y sufrir reveses de fortuna fue el destino de este personaje, a quien podríamos situar en una comedia, más al estilo de Molière que al de Ruiz de Alarcón.

Y si hemos de seguir el cambiante perfil literario de los descendientes de moros que captaron la atención de don Julio, merece una mención el totalmente fictivo protagonista de uno de los relatos del escritor polaco Jean Potocki, que resulta un perfecto exponente de fantasmagorías prerrománticas[30]. Consignaremos por último que el escritor que tanto se ha interesado por el tema del fraude histórico y sus motivaciones no podía dejar de escribir sobre los plomos del Sacro Monte de Granada. Dado que sobre esta faceta de las investigaciones de don Julio versa otro trabajo del presente volumen, sólo quiero hacer constar que, en su estudio de las falsificaciones urdidas en tiempos próximos a la expulsión por personas de origen moro[31], la reflexión sobre la mentalidad de quienes trataron de crear mitos y de quienes desde la ortodoxia católica les dieron crédito, vuelve a poner sobre el tapete las angustias y tensiones que se vivían en la Granada morisca y posmorisca. La capacidad de replanteamiento e iluminación siguen caracterizando las recientes aportaciones de un investigador que nos ha llevado a comprender, en su dimensión humana, la complejidad de la Granada del siglo XVI y en general la realidad de una España singularizada por la presencia de la minoría morisca y por una honda veta de cultura mudéjar que rebasaba las fronteras étnicas.

M.ª Soledad Carrasco Urgoiti



30 *«Prólogo para uso del lector» en Potocki,* Manuscrito encontrado en Zaragoza, *trad. de J. L. Cano (Madrid, Alianza Editorial, 1970).*

31 *«Los plomos del Sacromonte»,* Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España) *(Barcelona, Seix Barral, 1992), pp. 115-158.*



Caro Baroja y los moriscos granadinos

Con unas reflexiones sobre la nobleza de los cristianos nuevos

La renovación de los estudios históricos es tributaria, en gran medida, de la producción de historiadores procedentes de campos no estrictamente históricos pero sí estrechamente emparentados y a la vez lo bastante autónomos como para contemplar el panorama histórico con la necesaria perspectiva. Para una gran parte de los historiadores de la escuela de los *Annales* este punto de partida fue la geografía humana, y, si queremos señalar un punto concreto, el *Tableau de la France* de Vidal de Lablache. Para otros fue la economía (el caso insigne de don Ramón Carande). Para don Julio Caro Baroja esa plataforma de lanzamiento ha sido la antropología. La génesis de *Los Moriscos del Reino de Granada* es indisociable de obras suyas anteriores como los *Estudios Saharianos*. La originalidad y el potente eco de *Los Moriscos*... no reside en la aportación de nuevos datos sino en la apertura de nuevos puntos de vista y nuevas interpretaciones de los ya conocidos; pues, al contrario de lo ocurrido con el caso de los judeoconversos, el drama de los moriscos, en sus aspectos externos, en sus líneas generales, era ya conocido.

No debe sorprendernos este contraste entre la exuberante literatura que desde un principio inspiró el problema morisco y el silencio que hasta hace escasamente medio siglo rodeó el problema judeoconverso. A pesar de sus innegables afinidades, había entre ellos diferencias fundamentales: el de los conversos de procedencia judía era de carácter muy personal e intimista; dramas de conciencia, desgarramientos internos, dudas sobre la propia

identidad. Es campo abonado para la biografía, mientras el problema morisco era ante todo social, de masas, y en ese sentido quizá más *histórico* que el de los conversos de procedencia hebraica. No se malinterprete lo que acabo de expresar; no niego la posibilidad de un tratamiento colectivo para los unos y de un análisis personalizado de los otros; pero cualquiera que haya trabajado en estos sectores de nuestro pasado es consciente de las dificultades que comportan.

La consideración de los moriscos como minoría coherente no era incompatible con notorias diferencias regionales. Una de las grandes decepciones de los moriscos granadinos fue no recibir apoyo de sus correligionarios, en especial de los valencianos, que por su masa podían haber ocasionado una diversión estratégica en las fuerzas cristianas en el crítico año 1569. Su pasividad (lo mismo que la de los moriscos aragoneses) no era insolidaridad sino conciencia de sus propias limitaciones; la sublevación tenía que parecerles un acto desesperado sin ninguna garantía de éxito, y no pocos moriscos granadinos veían la situación con el mismo realismo; quizá la mayoría, aunque una minoría radical los arrastrara hacia la vía muerta de la guerra contra el soberano más poderoso del mundo.

La guerra de Granada tuvo todos los elementos necesarios para mover la pluma de los escritores; el marqués de Mondéjar y Mármol fueron coetáneos de los sucesos que narran. La historiografía romántica no podía desaprovechar un tema tan espectacular. La dirección preferentemente política y militar de la historiografía positivista hallaba en los problemas suscitados por los moriscos y su *solución final* uno de los hechos más relevantes de la España de los Austrias, y sus rasgos básicos hallaron espacio incluso en los manuales escolares. Esta corriente tradicional se alió a partir de 1900 con otras más profundas, de las que fueron muestras e hitos de la obra de Lea, buen conocedor de las fuentes inquisitoriales, la de Longás sobre la religiosidad de los moriscos e incluso la obra enciclopédica, tan estimable a pesar de sus evidentes carencias, de Pascual Boronat.

El contraste con el silencio que cayó sobre los judíos después de la expulsión de 1492 se explica fácilmente: sus descendientes, asimilados o no, nunca intentaron una sublevación, y por ello quedaban excluidos de la historia política; su guerra particular la efectuaron con maniobras sinuosas, borrando pistas, cambiando de residencia y apellidos, instalándose en el corazón mismo de la sociedad cristiana por medio de matrimonios mixtos y compra de oficios públicos, infiltrándose incluso en los centros de decisión a pesar del tamiz de los estatutos de limpieza de sangre. Por otra parte, se trataba de un tema tabú, y aunque escritores procaces como el autor del *Centinela contra judíos* trataron de popularizar el tema, la mayoría de los escritores sintieron reparos, lo esquivaron o lo redujeron a críp-



ticas alusiones. No de otra forma se explica su casi total ausencia en el teatro del Siglo de Oro. Y finalmente, la aspiración de los interesados se cumplió; el tema cayó en el olvido hasta que recientemente se revelaron sus claves.

Caro Baroja dedicó un estudio extenso a los judíos y conversos peninsulares; antes (1957) dio a luz su monografía sobre los moriscos de otras regiones. Esta concreción es uno de los factores de la excelencia de esta obra, que Braudel calificó de «obra maestra, uno de los más bellos libros de historia y de antropología cultural que conozco». Su punto de arranque es la caída de la monarquía granadina; los diez años de guerra son evocados en pocas líneas, y no mayor extensión se conceden al contenido de las capitulaciones, la creación de señoríos y la serie de tensiones y conflictos que terminan convirtiendo a los mudéjares tolerados en moriscos vigilados y perseguidos. Lo que en obras anteriores era el núcleo principal pasa a ser la referencia indispensable a hechos que se suponen ya sabidos.

El centro de gravedad de la obra se sitúa en el estudio socioantropológico de los moriscos granadinos desde la *conversión* de 1501 a la sublevación de la Navidad de 1568. Sucesivos capítulos analizan la población, la estructura familiar, el mundo urbano y el rural, las profesiones, la degradada herencia cultural, la difícil convivencia, el fracaso de la catequización y las presiones cada vez más fuertes que conducen al estallido final, seguido de la deportación a otras regiones, preludio de la deportación total en 1610. Es una narración que subraya la concatenación de todos estos factores y que, frente a la narración lineal típica de las obras meramente históricas, reduce al mínimo las referencias cronológicas, con lo que implícitamente se subraya la homogeneidad espaciotemporal de aquella tremenda vivencia.

Don Julio define la población del reino de Granada como «una mezcla de árabes y sirios, beréberes, elementos indígenas y judíos antiguos, con alguna mezcla de sangre negra y de gentes muy diversas: persas, hindúes y turcos inclusive»[1]. Según eso, la proporción de indígenas, o sea, descendientes de hispanorromanos, sería minoritaria, aunque sobre este punto no es posible establecer precisiones. Pero todos los datos conocidos hablan en favor de una hegemonía, no sólo política y militar sino antropológica, de los invasores y de los inmigrantes, y hago esta diferencia porque tras la oleada conquistadora, en la que iban emparejados árabes y beréberes, hubo un goteo constante de norteafricanos que individualmente o en pequeños grupos atravesaban el Estrecho sin temor de que la policía los apresara en la otra orilla como hoy sucede. Sin contar con ciertas irrupciones masivas como las que protagonizaron almorávides y almohades.

Interesa resaltar este punto porque cierta sedicente historiografía nacionalista, de muy escaso nivel científico, invocando la tesis expuesta en un

[1] Los resultados, aún no publicados, de las excavaciones realizadas en la necrópolis hallada en la plaza granadina del Triunfo refuerzan la teoría de una composición racial muy mezclada de la población.

libro de pintoresco título[2], sostiene que en el reino nazarita, como en el resto del Al-Andalus, hubo una continuidad poblacional, y los foráneos procedentes de Oriente y de África fueron una exigua minoría. Dicha teoría ha sido ya refutada por los medievalistas, e indirectamente también está contradicha por los factores antropológicos descritos por Caro Baroja. El perfecto conocimiento que el autor tiene de los sistemas familiares (linajes, clanes, tribus) de las poblaciones árabes y beréberes le permite esclarecer el panorama de la Andalucía islámica estableciendo paralelismos con la situación reinante en los países de origen de los invasores. La persistencia de sus rasgos peculiares a través de los siglos es impresionante. Invocando la autoridad de Simonet[3] evoca, por ejemplo, a los del valle del Andarax, en las Alpujarras orientales, «beduinos puros, propensos a la violencia, (que) oprimían a los pacíficos pobladores agrícolas de la tierra que señoreaban... También conservaban las costumbres beduinas los habitantes de Purchena» (página 43).

La violenta oposición de razas de una parte y la persistencia de la organización tribal de otra hicieron imposible la consolidación de un Estado islámico andalusí. El califato de Córdoba fue un episodio brillante pero fugaz. Al final, los califas tuvieron que recurrir a las milicias mercenarias reclutadas en el Magreb, responsables en último término de la anarquía final. Tan fuerte era la personalidad de los linajes de origen arábigo y tan tenaces sus odios y rivalidades que ni siquiera amenguaron en la pugna final, contribuyendo indirectamente a facilitar el triunfo de los Reyes Católicos.

A pesar de su pequeñez (30.000 km², medio millón escaso de habitantes) el Estado nazarí no careció de aspectos brillantes; el siglo XIV, nefasto en toda España, e incluso en toda Europa, fue el siglo en que se levantaron los palacios de la Alhambra y, a pesar de haber perdido el contacto militar con África, los granadinos se defendieron con eficacia de los ataques castellanos, pasando en ciertas ocasiones a la ofensiva. Sin embargo, a la larga, esta situación paradójica tenía que invertirse en detrimento de los andalusíes; habían sido éstos la proa del Islam en sus momentos de máxima brillantez, cuando los europeos ansiosos de saber acudían a Vich, Ripoll, Huesca, Toledo en busca de obras desconocidas en Occidente. A partir del siglo XI la situación comenzó a cambiar en provecho de Europa y en detrimento del Islam: auge demográfico, progresos técnicos, mayor eficacia guerrera, unas universidades no desligadas de la Iglesia pero sí acogedoras de una ciencia profana, una separación marcada, incluso conflictiva, entre el poder religioso y el secular, fueron otros tantos avances que no tuvieron contrapartida en el mundo islámico. Ante el avance arrollador de los cristianos del norte, el Islam español quedó en postura defensiva y, lo que era más grave, no supo ver las raíces de la creciente superioridad cristiana.

[2] *Ignacio Olague:* Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne. *Su tesis es muy peregrina: no hubo propiamente hablando conquista árabe, sino conversión espontánea al Islam de los españoles arrianos (Él supone que en el siglo VIII los arrianos, que nunca fueron en España más que una pequeña minoría extranjera, formaban el grueso de la población). Entre los historiadores, esta tesis, o más bien paradoja, nunca ha tenido ninguna credibilidad, pero sorprende comprobar que algunas personas cultas, aunque poco informadas de nuestro pasado, le otorgan beligerancia.*

[3] Descripción del reino de Granada. *Granada, 1869.*

Los europeos se trasladaron a las ciudades de Al-Andalus cuando éste ostentaba la supremacía en el saber; los andalusíes no procuraron impregnarse de la ciencia occidental cuando ésta se colocó en la vanguardia de la investigación. El polígrafo Ibn al Jatib fue la última figura señera de la cultura nazarí. Murió en África, como antes Averroes e Ibn Jaldún, descendiente de emigrados sevillanos. La semilla que estos desterrados ilustres esparcieron en el Magreb no arraigó. Ya Ibn Jaldún se quejaba del bajo nivel de sus programas de estudio. «Consistían simplemente en aprender de memoria el Corán, con su ortografía y las variantes del texto (mientras que) en la España musulmana la lectura del Libro revelado estaba precedida por el estudio de fragmentos poéticos y epistolares; además, los alumnos debían aprender los elementos de la Gramática árabe. Este excelente método les permitía abordar después estudios más avanzados»[4].

Entre un mundo islámico que se rezagaba y un mundo cristiano (tan próximo y tan remoto) cuyos avances no se aprovechaban, aquel Al-Andalus residual quedó en patente inferioridad técnica, por ejemplo, en el uso de la artillería, que fue arma decisiva en la conquista cristiana. Y esta inferioridad se acrecentó cuando, en 1492, la flor de la intelectualidad granadina emigró para no quedar sometida a los infieles, para no tener que acogerse a la humillante *taquiya*[5]. El contraste con los judeoconversos también es total en este aspecto; permaneció aquí gran parte, quizá la mayor parte de los profesionales y hombres de ciencia: receptivos a las novedades, asimilaron los saberes renacentistas con la misma facilidad que la vieja escolástica; no pocos fueron impresores y libreros; eludieron las barreras que levantaron algunas universidades y dieron a la cultura hispana hombres insignes en todas las ramas del ingenio, mientras que en el ámbito morisco con trabajo podríamos señalar tres o cuatro figuras no muy relevantes. Incluso la medicina, que había sido su vocación preferente, muy decaída ya en los últimos tiempos medievales, naufragó de modo definitivo en el siglo XVI; los últimos representantes de la medicina morisca fueron más bien simples sanadores o curanderos, y los manuscritos conservados de esa fase final son recetarios mezclados con fórmulas mágicas[6].

No es fácil explicarse las causas de una divergencia tan acusada. Quizás el secreto reside en que la minoría judeoconversa era más permeable que la morisca, más rica, más ambiciosa y más *urbana*. Los judíos no fueron totalmente extraños al medio rural, pero es indudable que sus residencias preferidas eran las ciudades y los grandes burgos; los moriscos eran en mayor proporción rurales, campesinos, y si después de 1571 los granadinos expulsados tendieron a concentrarse en las ciudades fue para mantenerse unidos y esquivar la estrecha fiscalización de que eran objeto en los pequeños centros de la población. El resultado de esta evidente superioridad de

[4] *Rachel Arié:* Les échanges culturelles entre le royaume nasride de Grenade et les pays musulmans de la Méditerranée, *en «Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino», n.° 6, página 189.*

[5] Taquiya *significa disimulo; era la licencia concedida a los musulmanes para acatar la imposición de un poder extraño manteniendo en el foro íntimo la creencia y, hasta donde fuera posible, la práctica de la religión verdadera. Pero algunos ulemas norteafricanos censuraron la actitud de los que, pudiendo emigrar, permanecieron en tierra cristiana.*

[6] *Sobre este punto sigue siendo esencial la obra de Luis García Ballester* Los moriscos y la medicina. *(Barcelona, 1984).*

los judeoconversos en todos los aspectos: poder, riqueza, cultura, es que al hablar de conversos se piensa casi sólo en ellos, puesto que los conversos del Islam eran pocos, insinceros, pobres y abatidos. Hay cierto grado de exageración en este punto de vista, y Francisco Márquez Villanueva lo ha puesto de relieve en un artículo[7] en el que resalta que no pocos moriscos se quedaron o volvieron del exilio, que hay pruebas de la sincera cristiandad de algunos y que hay evidencias o fundados indicios de que algunos escritores (Miguel de Luna, Ginés Pérez de Hita) pertenecieron a dicha etnia.

Por las mismas razones los estatutos de nobleza y limpieza de sangre se redactaron pensando, sobre todo, en los descendientes de judíos. Las familias con antecedentes islámicos rara vez pretendían un hábito de órdenes militares o algún otro honor que exigiese la nobleza personal del pretendiente, y esto resulta tanto más extraño cuanto que solían encontrar menos resistencia, menos obstáculos que los procedentes del judaísmo. Considero interesante aportar algunos datos acerca de este aspecto poco conocido y, en cierto modo, paradójico: los judeoconversos, más integrados, mejor relacionados, con más relevancia personal y social, eran, sin embargo, más rechazados por la opinión pública. Nada hay en nuestra literatura referente a los judíos que se asemeje a la visión que los romances fronterizos, algunas novelas y piezas teatrales proporcionan sobre los moros granadinos. Esa *islamofilia literaria* que no dudaba en asociar conceptos favorables sobre el honor, el valor, el amor, la gallardía reconocidos a unos enemigos de la cristiandad, no tiene ningún paralelo, nada que se asemeje en relación con los judíos. Si en la Edad Media es posible hallar algunos juicios favorables, en la moderna sólo se les reconocía la de ser listos, *agudos*, pero sin contrapartidas de orden moral.

Con el tiempo, la obsesión antijudía fue creciendo hasta límites aberrantes; la más remota contaminación de sangre hebrea causaba horror, y no valían razonamientos, porque tal estado de opinión, puramente emotivo, desbordaba cualquier marco de racionalidad. Es verdad que muchas familias conocidas tenían antecedentes hebraicos, y no pocas sufrieron por ello pretericiones y desaires, pero mientras la confusión creada por los interesados mediante cambios de residencia, de apellidos, matrimonios con cristianas viejas, honores obtenidos de forma subrepticia y otras estratagemas mantenía las dudas su posición podía ser tolerable y hasta brillante. Lo que la opinión no personaba era la confesión franca, y menos el alarde de proceder de la raza maldita. Lo experimentaron bien a su costa los descendientes de aquel don Pablo de Santa María porque decían proceder de la misma tribu que la Santísima Virgen, pero conforme avanzaba el tiempo lo que empezó siendo honor se tornó en oprobio. Bien lo experimentó, en

[7] *«La criptohistoria morisca (Los otros conversos)». Artículo en* Cuadernos Hispanoamericanos *(dic. 1982) recogido en el volumen* El problema morisco (Desde otras laderas), *Madrid, 1991.*

el reinado de Felipe III, don Pedro Osorio de Velasco, hombre bien relacionado, que pretendía un hábito: obtuvo pareceres favorables de teólogos, una real cédula del monarca, un breve del papa para que no le obstara su muy remoto parentesco con los Santa María. Todo inútil. Al final, sus descendientes prefirieron renunciar al supuesto parentesco con la Virgen María y ostentar sólo apellidos castizos[8].

Estos antecedentes nos ayudaban a comprender por qué se reconoció en la España de los Austrias la nobleza de ciertas familias moriscas mientras se negaba esta cualidad a los judeoconversos, los tratadistas nobiliarios reconocían que la nobleza es una cualidad independiente de la fe religiosa, hubo nobles en la antigüedad pagana, existían familias nobles con raíces gentilicias, y la procedencia goda no obstaba, antes era motivo de orgullo, a pesar de que los visigodos fueron, en su tiempo, unos conversos. También reconocieron los españoles la nobleza de numerosas familias indígenas de América, sin que su origen pagano fuera ningún detrimento; especial estima se tributaba a los miembros de estirpes reales[9], y disfrutaron de ella personas relevantes como el Inca Garcilaso o los infinitos Moctezuma que en España lograron honores y privilegios. Por tanto, no había en principio ningún reparo para que se les reconociera la cualidad nobiliaria a los descendientes de ilustres familias de origen islámico. Los propios Reyes Católicos apadrinaron en la ceremonia de su bautismo a los hijos de Isabel de Solís, la renegada cristiana que había sorbido el seso a Muley Hacén; se les reconoció el rango de príncipes y como tales disfrutaron honores y riquezas en la corte castellana. Los Venegas o Benegas se multiplicaron extraordinariamente, y miembros de esta estirpe obtuvieron cargos y títulos, así como otros muchos conversos.

Sin embargo, con el deterioro de la imagen de los conversos y la multiplicación de los estatutos de limpieza empezó a cuestionarse, no ya si la procedencia de otra religión era una mancha indeleble, sino la misma capacidad de unos seres marcados por el rechazo social para ostentar un atributo de carácter secular como era la nobleza. En cuanto a los judíos la cosa no ofrecía duda: unos seres tan degradados no podían ser nobles; pero, como queda dicho, el estigma inherente a la procedencia islámica podía borrarse. Esta fue la conclusión a que llegó una junta de teólogos, en la que participó el padre Suárez, sobre la admisibilidad de nobles de origen sarraceno en las órdenes militares. Es tema ya varias veces tratado, y últimamente, con gran competencia, por Enrique Soria Mesa[11].

Aclarado, pues, el origen de esta actitud, recordaré ahora algunos datos menos conocidos. Evocaré, como contraste a tanta intransigencia y fanatismo, al fraile carmelita Esteban Martel, «muy amigo de los moros del Reino de Granada», declarando a uno de ellos su dolor e indignación por el decreto de conversión forzosa[12]. Al anónimo autor de *El Abencerraje*, canto a

[8] *A. Domínguez Ortiz:* Los judeoconversos en la España moderna. *Madrid, Mapfre, 1992, págs. 157-158.*

[9] *Existía no solamente un sentimiento general de reverencia hacia la monarquía y sus representantes sino una especie de solidaridad monárquica que explica hechos como la reprobación de la muerte de Cuauhtémoc ordenada por Cortés y la reprensión por la ejecución de Túpac Amaru.*

[10] *J.A. Aldana: «Un parecer de Suárez sobre un estatuto de la Orden militar de Alcántara», en* Archivo Teológico Granadino.

[11] *«De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la aristocracia granadina. Siglos XV-XVII», en AREAS, Universidad de Murcia, 1992, número 14.*

[12] *María Teresa Narváez: «La Kaida del Andalusiya del Mancebo de Arévalo», nota 45.* (Nueva Revista de Filología Hispánica, *XXX, I, 1983).*

la convivencia pacífica de los que en nuestro suelo profesaron religiones distintas[13]. Al sabio canonista y arqueólogo Antonio Agustín, arzobispo de Tarragona, que emitió un parecer análogo al de los teólogos antes citados[14]. Incluso un leguleyo de poca talla intelectual, aunque muy citado y consultado en su tiempo, Juan Gutiérrez, opinaba así de esta cuestión: «La ascendencia cristiana no es indispensable para la calidad de noble, porque hay una nobleza natural independiente de la religiosa. Por ello, si el pretendiente fuera sarraceno se le debe reconocer esta cualidad... pero no a los que descienden de judíos por línea masculina», aunque no aprueba esta distinción, sino que se acoje al principio de autoridad («ut probavit latissime Otalora...»)[15].

De conformidad con este criterio tenemos decretos y cédulas reales como la que dirigió Carlos V en 1533 a don Alonso Manrique, Inquisidor General, sobre que a los descendientes de los reyes moros no se les impidiera el acceso a los puestos de Inquisición y a los hábitos militares[16], y las dispensas pontificias tramitadas por la embajada de España en Roma. En el catálogo de Pou encontramos, por ejemplo, una de 1609 para que uno de ellos pudiera recibir el hábito de caballero de la Orden de Alcántara, o para que las hermanas Gertrudis e Isabel de la Cueva, descendientes por línea paterna de los reyes de Granada, pudieran ser admitidas como monjas *(freiras)* en el monasterio de Santiago de dicha ciudad[17].

Esta nobleza de origen nazarí fue fiel a los reyes de España en cuantas ocasiones se presentaron: guerras interiores y exteriores, cargos civiles y militares. No se registró ninguna defección. Incluso se dio el fenómeno (paralelo al observado entre los judeoconversos) de considerar enemigos a los antiguos correligionarios, de adscribirse al bando vencedor sin reservas, al bando que oprimía duramente a su pueblo de origen. A este propósito recuerda Enrique Soria que en la llamada Casa de los Tiros (por las armas de fuego situadas en el balcón principal), residencia señorial de los Granada Venegas, «existe un rico y amplio conjunto de bustos de héroes y reyes con sus correspondientes inscripciones alusivas. En conjunto, se glorifica a personajes que mataron y cautivaron a gran número de moros, entre ellos don Alonso de Granada». ¡Los conquistadores transformados en conquistadores! No era cierto que ellos coadyuvaran en la conquista de Granada, pero sí que en la última gran revuelta combatieron a los moriscos, y algunos incluso colaboraron en la odiosa tarea de expulsarlos de sus hogares[18].

Este profundo cambio de mentalidad, esta asimilación del ideario el vencedor fue el fruto de una integración durante generaciones. En un converso reciente no se concibe una transformación tan honda; por eso cerraré estas breves reflexiones, suscitadas por la relectura de la obra de don Julio, aludiendo a la peripecia vital de otro regio converso islámico. Tras la derrota

[13] *Sobre esta obrita, interpolada en la edición de 1561 de la* Diana *de Montemayor, muerto ya éste, hay abundante bibliografía, suscitada por el interés que despierta su visión* irónica *de las relaciones entre las dos razas y las dos religiones, como ha subrayado su moderno editor, don Francisco López Estrada. Su influencia es patente en* El Príncipe Constante *de Calderón.*

[14] *«Mayor infamia es venir de judíos que de moros», dice este autor. «Así vemos en algunos linajes de caballeros que tienen alguna descendencia de moros que no se echa de ver, y los que tienen de judíos alguna gota de sangre son señalados con el dedo, y en no darles hábitos, ni entrada en colegios ni tener obispados»* (Diálogos de las armas y linajes de la Nobleza de España, *diálogo sexto). Esta obra la editó Mayáns en 1724, acompañada de una* Vida de Antonio Agustín. *Luego se integró en sus* Ópera Omnia.

[15] *Juan Gutiérrez:* Practicarum quaestionum super prima para legum Novas Collectionis..., *libro 2 - quest. 14 (Madrid, 1693).*

[16] *Gayangos:* Catálogo de los mss. españoles en el Museo Británico, *Egg. 415.*

[17] Catálogo del Archivo de la Embajada de España ante la Santa Sede, *tomo II, legajos 132 y 134.*

[18] *V. el artículo citado en la nota 11, págs. 61-63.*



y muerte del rey don Sebastián en Alcazarquivir (1578) el rey de Fez Muley Hamet, que había confiado en recobrar sus estados con ayuda cristiana, se ahogó en la huida. Su hijo Muley Xeque pasó a Portugal donde permaneció cinco años (1578-1583).

Basándose en las crónicas y en el expediente para la obtención del hábito, don Jaime Oliver Asín trazó las etapas posteriores de la vida del príncipe[19]. Verificada la unión peninsular, y algo comprometido el marroquí con los partidarios del prior de Crato, Felipe II dispuso que se trasladase a España entre agasajado y vigilado; disponer de un pretendiente era una baza importante en las relaciones con Marruecos; una posible jugada era cambiarlo por Larache, puerto marroquí en la costa atlántica. El príncipe estuvo alojado algunos años en el alcázar de Carmona; su séquito era numeroso, pues además de aquella vasta residencia militar ocupaba veinte casas en el pueblo, no sin protesta de los vecinos. En 1593 se trasladó a Andújar, y allí se verificó su conversión, atribuida al patrocinio de la venerada Virgen de la Cabeza. Se quiso que la ceremonia del bautismo revistiera la máxima brillantez; se celebró en El Escorial y fue apadrinado por el propio monarca, que según era uso le dio su nombre; desde entonces fue llamado don Felipe de África.

El cambio de reinado no minoró nada el prestigio social del príncipe marroquí; declarado huésped ilustre de Madrid, recibió de Felipe III, a más de los doce mil ducados de renta que le había asignado su antecesor, el hábito de Santiago y la encomienda de Bedmar. Este punto máximo de su exaltación, en 1609, coincidió con el declive de su fortuna. Fue el año en que se decretó la expulsión de los moriscos, y coincidiendo con esta medida el príncipe se desterró (o lo desterraron) a Italia. Fijó su residencia en Vigevano, en el Milanesado, y allí murió en 1621, manteniendo hasta el final su adhesión a la religión católica y al rey de España. La opinión de Oliver Asín, muy verosímil, es que deseó apartarse del ambiente creado por la expulsión de los moriscos. De sus verdaderos sentimientos, de su drama interior, nada sabemos. Que se comentó el suceso y dejó huella es indudable, pues al ocurrir su muerte Lope de Vega compuso una novelita que es una trasposición de los hechos vividos por don Felipe de África[20].

Antonio Domínguez Ortiz

[19] Vida de Don Felipe de África, Príncipe de Fez y Marruecos, *Madrid, 1955.*

[20] El desdichado por la honra. *Es una de las cuatro novelas cortas que dedicó a Marta de Nevares. Para comprender su sentido hay que tener en cuenta que entre las primeras medidas que tomó Felipe IV, aconsejado por Olivares, una fue la de suspender las pesquisas sobre los moriscos que volvían a España, reproche tácito a su expulsión. El protagonista es Felisardo, joven de noble y acaudalada familia, que con intención de servir al rey va a Sicilia: allí tiene un enredo amoroso, gana la amistad del virrey pero de repente lo abandona todo y se marcha a Turquía. La razón que da es que le habían llegado nuevas de España de que sus padres estaban comprendidos en el decreto de expulsión de los moriscos; sorpresa terrible, porque él se tenía por «caballero Abencerrage, de los antiguos de la conquista de Granada». Encontró a sus padres en Constantinopla, lloraron juntos su deshonor, pero se mantuvieron firmes en la fe cristiana y la fidelidad al rey de España. El autor dice al principio: «Mal he hecho en confesar que escribo historia de tiempos presentes, que dicen que es peligro notable».*



Julio Caro Baroja con Eduardo Chillida y un grupo de arquitectos junto al Árbol de Guernica



Don Julio, con Federico Moreno Torroba, Enrique Tierno Galván, Camilo José Cela...



La sociología de la literatura en Caro Baroja

El género literario y la sociología de la literatura

De Caro Baroja podría afirmarse lo mismo que se ha formulado de Unamuno y de otros autores del 98 a los que le unen vínculos muy profundos: entiende los *géneros literarios* en el sentido literal de «géneros», es decir, piezas de las que se puede ir cortando según nuestras necesidades e intereses. De ahí la dificultad de adscribir sus trabajos sobre literatura, antropología o historia a los tipos establecidos por la teoría tradicional. La diversidad de perspectivas —antropológica, arqueológica, lingüística, histórica, política— desde la que se plantean sus investigaciones no se aviene bien con la pretendida especialización dominante en los ámbitos universitarios y académicos. La índole de los trabajos de Caro exige, sin embargo, esta perspectiva multiforme, proteica, integradora, que, como afirmaba Pío Baroja respecto de la novela, abarca todo. Es distinta esta labor de la realizada por el literato o el filólogo tradicional que primero se arma de un esquema taxonómico y luego intenta encasillar a toda costa cada fenómeno en su lugar correspondiente. «Para un historiador de la literatura —escribe Caro— es primordial la clasificación por géneros y formas. El continente prima sobre el contenido. Para un historiador de las costumbres lo principal son los temas, más secundarios los modos, aunque éstos sean importantes y reflejan ya, por sí, algo en relación con tales temas»[1].

Situándonos ya en la cuestión que nos ocupa, si resulta difícil delimitar el concepto de «sociología de la literatura», la tarea se torna aún más ardua en las investigaciones de Caro, donde el dato empírico prima sobre la teoría y el trabajo de campo sobre la simple erudición. Ello no significa, sin embargo, la renuncia a una apoyatura teórica: «Aunque las ideas no

[1] *Caro Baroja, J.:* Ensayo sobre la Literatura de Cordel, *Madrid, Istmo, 1990, p. 85.*

pueden estudiarse aisladas, todavía es más difícil estudiar las cosas reales sin echar mano de aquéllas. Soy idealista contra estos descubrimientos modernos respecto a la importancia de la vida, la existencia propia, etc., porque creo que el ajuste a planes y a esquemas previos que funcionen por sí mismos es el único criterio de comprensión que tiene el hombre de ciencia y el hombre de letras»[2].

Conviene observar que bajo el nombre de *sociología de la literatura* se incluye una gran variedad de métodos, conceptos y tentativas, quizá debido a que esta disciplina —en oposición a las tesis formalistas— tiende a situarse en la periferia de la obra literaria, o mejor, intenta resaltar algunos de los elementos que la teoría de la comunicación recuperó hace ya tiempo para la literatura: el emisor, el receptor, el referente y el contexto. La pragmática y la estética de la recepción han sabido valorar en fecha más reciente la importancia de tales componentes. Ya en el siglo XVIII, Vicc y Herder apuntan las relaciones entre literatura y sociedad, y a principios del siglo XIX Madame de Staël publica un libro de título muy significativo: *De la literatura considerada en sus relaciones con las instituciones sociales.* Entre los antecedentes de la crítica sociológica figura también Hipólito Taine y su teoría del *milieu*, según la cual el «medio ambiente» es el factor determinante de todo proceso histórico y está sometido a los mismos parámetros que los fenómenos de la ciencia natural. En la primera mitad del siglo XIX Vissarion Belinskij —considerado el padre de la crítica sociológica rusa— hace hincapié en el análisis contextual de los fenómenos artísticos, y más tarde Dobroliubov, Chernischevski y Georgij Plejanov —con el objetivo de no desvincular de la vida el universo literario— alumbrarían los primeros principios del «realismo socialista». Si los estudios anteriores se caracterizaban por la ausencia de método, en esta última corriente, el dogmatismo metodológico y la rigidez en sus aplicaciones cercenaron los principios de la filosofía marxista aplicados a la obra literaria: «La producción de las ideas y representaciones de la conciencia aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real... Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias»[3]. En el prólogo a la *Crítica de la economía política* Marx expresó con más claridad su pensamiento sobre la relación entre la base económica y la superestructura, incluida la literatura: «El modo de producción de la vida material determina conjuntamente el proceso de la vida social, política e intelectual. No es

[2] *Caro Baroja, J.:* El señor inquisidor y otras vidas por oficio, *Madrid, Alianza, 1968, pp. 169-170.*

[3] *Marx, C.-Engels, F.:* La ideología alemana, *Barcelona, Grijalbo, 1974, pp. 25-26.*

la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su ser social lo que determina su conciencia»[4]. Estos resumidos postulados del determinismo económico son los que, a pesar de sus imprecisiones, han quedado siempre en el trasfondo de las posteriores explicaciones marxistas acerca de la relación entre la literatura y la estructura económica de la sociedad. Además, la obra literaria no sólo es producto de una determinada base social sino que puede incidir también sobre la realidad, como expuso el mismo Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach.* Caro Baroja ha expuesto su oposición a este determinismo mecanicista y su labor sólo admite comparación con algunos de los aspectos de la teoría de Gramsci. Pero la obra literaria, junto a su carácter de producto de una determinada sociedad y de instrumento de transformación social, presenta también el carácter de objeto de consumo en una época concreta. Ello implica una producción con miras a la distribución y al consumo del producto.

Lo expuesto nos permite ir deslindando los distintos tipos de investigaciones englobadas bajo la denominación de «sociología de la literatura» y comprobar si las de Caro Baroja pueden ser incluidas en algunos de ellos. Para los trabajos que toman la sociedad como punto de partida, como sujeto de la creación literaria —en el convencimiento de que no puede prescindirse de los elementos sociales, que están en la génesis y desarrollo de toda obra literaria tanto los referidos al autor como al momento histórico en el que la obra es generada— la teoría de la literatura propone el nombre de *crítica sociológica.* Para aquellos otros estudios que consideran de forma especial la incidencia que la obra literaria tiene en la sociedad se reserva el nombre de *sociología de la literatura.*

La primera se corresponde con lo que históricamente ha sido la teoría marxista de la literatura tal como aparece ya formulada en los escritos de Marx y Engels, a los que se ha hecho referencia más arriba. Los jalones más importantes en el desarrollo de la teoría marxista están representados por los nombres de Franz Mehring en Alemania, Plejanov en Rusia, Georg Lukács y la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Walter Benjamin...), el marxismo «estructuralista» de Althusser, Goldmann y Macherey, y los desarrollos más recientes en el mundo anglosajón de Eagleton y Jameson.

La sociología de la literatura responde más a lo que sería un estudio del mercado literario y para su conocimiento «no es indiferente que la literatura sea —entre otras cosas, pero de una forma indiscutible— la rama "producción" de la industria del libro, como la lectura es su rama "consumo"»[5]. Robert Escarpit, uno de los principales abanderados de este tipo de crítica, fija los campos de investigación sociológica de la literatura en los tres siguientes: la producción, la distribución y el consumo.

[4] *Marx, C.-Engels, F.:* Sobre arte y literatura, *traducción e introducción de Valeriano Bozal, Madrid, Ciencia Nueva, 1968, I, p. 65.*

[5] *Escarpit, R.:* Sociología de la literatura, *Barcelona, Oikos-tau (col. ¿Qué sé?, n.º 61), 1971, p. 7.*

En ninguno de estos dos tipos puede ser incluida la labor literaria de Caro Baroja, aunque presenta más analogías con el segundo. Se preocupa así de la producción del hecho literario, de si el autor coincide o no con el transmisor —a este respecto expondremos más tarde, la función del ciego como simple transmisor de una «literatura de cordel» o de creaciones cultas que él no ha producido—, del público receptor, y en este sentido se ha lamentado más de una vez de que no se haya elaborado en España una *historia de la lectura,* etc. En definitiva, Caro no trata de investigar la especificidad del hecho literario, sino aquello que lo rodea, lo produce y consume. En este sentido podemos hablar de *sociología de la literatura* y estudiar algunas de sus obras bajo esta perspectiva. Se trata precisamente de aquellas producciones que tienen que ver con lo que se ha denominado «literatura marginada», «literatura de cordel», «literatura de tipo popular o popularizada».

La literatura de tipo popular

«Personalmente —escribe Caro—, como historiador de la literatura de cordel, acepto que estoy metido en un infierno. La aceptación del hecho de modo absoluto, no metafórico, me hace encontrar el método a seguir, porque, al punto, me hago la siguiente pregunta: "¿Qué encontrarás en el infierno según se acepta por cristianos y gentiles?". La respuesta es ésta: "A gentes que se hallan condenadas por haber tenido, en vida, pasiones desenfrenadas". He aquí, pues, mi punto de arranque. La "literatura de cordel" es, en esencia, el reflejo de las pasiones más populares, según se han manifestado de cuatrocientos años a esta parte. Es lo que se ha seleccionado oscuramente para o por el pueblo, lo que se ha creado deliberadamente, por él o para él, atendiendo a criterios que no son fáciles de comprender por ciertos críticos, por ciertos moralistas, por ciertos historiadores de alto coturno, o por lo menos de alto copete. Sí: mejor copete, o coletilla dieciochesca, que clásico coturno trágico»[6].

En la historiografía literaria los críticos en general y no sólo de «alto copete» han venido obviando u olvidando la literatura de cordel y otras manifestaciones de tipo popular. El fenómeno no es exclusivo de nuestro país, ya que como han explicado Lotman y Uspenkij, entre los mecanismos semióticos de la historia cultural se encuentra el *olvido,* por medio del cual la cultura oficial excluye de su propio ámbito aquellas manifestaciones que no le son cómodas[7]. Este olvido se ha venido denunciando por los primeros historiadores de nuestra literatura, y, de forma paradójica, a la vez que se denunciaba el fenómeno no se les otorgaba carta de natura-

[6] *Caro Baroja, J.:* Ensayo sobre la literatura de cordel, *ed. cit., p. 524.*

[7] *Lotman, J. M.-Uspenkij, B. A. (eds.),* Ricerche semiotiche. Nuove Tendenze delle scienze umane nell'URSS, *Turín, Einaudi, pp. 74-75.*

leza en los tratados y en las investigaciones al uso. Ya en 1849 George Ticknor —en el primer intento orgánico de considerar la totalidad de la literatura española desde sus orígenes, dando a cada tema el lugar y las dimensiones apropiadas— señala «el desdén y el desprecio con que las clases elevadas de la sociedad» miran a la literatura verdaderamente popular, a «composiciones tan espontáneas, libres y, por lo tanto, mal entendidas»[8]. Unos años más tarde, Amador de los Ríos —cayendo en lo que Ticknor había denunciado— rechazaba en bloque, referido al Siglo de Oro, lo que llamaba «el pueblo y sus frutos», cuyo valor negativo achacaba al ciego fanatismo religioso y dolorosa servidumbre política[9]. Argumentos semejantes han sido utilizados para rechazar géneros populares como los libros de caballerías. Así, el dramaturgo inglés Ben Johnson (1572-1637), como ha puesto de manifiesto Caro Baroja, en su acción teatral *New Inn*, viene a demostrar que, en su época y en su país, había gente de indudable tendencia reformista que no sólo consideraba los libros de caballerías como poco ejemplares desde el punto de vista moral, sino también abortos salidos del «oscuro claustro», es decir, creaciones católicas, medievales en esencia[10]. Entre 1861 y 1865, el hispanista austríaco Ferdinand Wolf sacaba a la luz su *Historia de las literaturas castellana y portuguesa* —traducida por Unamuno y publicada en España en 1895—, en la que distingue entre populacho y pueblo, acercándose de una forma más comprensiva a las obras escritas por y para este último. Alaba Wolf el criterio seguido por Agustín Durán en su *Romancero* al recoger muestras de «romances vulgares». Sin embargo, el propio Durán también fue selectivo en su labor de recopilador de romances, y como explica Caro Baroja, no incluyó composiciones referidas, por ejemplo, a Diego Corrientes, Jaime el Barbudo y José María el Tempranillo, muy celebradas por las gentes de su época, como reconoce el propio recolector[11].

Pero la historia de estos olvidos viene de más atrás. En pleno Siglo de Oro se lamenta Gonzalo Correas de que las poéticas y gramáticas no hagan caso de las coplillas que compone y canta la gente vulgar. No han faltado las apelaciones a la protección oficial, como la formulada por el político español Salustiano de Olózaga en el siglo XIX: «...mientras a la poesía popular o más bien a los que la cultivan con acierto, no dispense el Gobierno una protección correspondiente a la importancia de su objeto, que es mayor de lo que parece a primera vista, porque influye directamente en las costumbres del pueblo, difícil será que ingenios sobresalientes se dediquen a ella»[12].

Los recolectores de cuentos y poesías populares han manifestado desde el principio estas mismas quejas. A mediados del siglo XIX, Fernán Caballe-

[8] *Ticknor, G.:* Historia de la literatura española, *Buenos Aires, Bajel, 1949, p. 132.*
[9] *De los Ríos, A.:* Historia crítica de la literatura española, *7 volúmenes, 1861-1865, vol. II, pp. 496-499.*
[10] *Caro Baroja, J.:* Ensayo sobre la Literatura de Cordel, *ed. cit., p. 525.*
[11] *Caro Baroja, J.:* Ensayo sobre la Literatura de Cordel, *ed. cit., p. 133.*
[12] *Olózaga, S.: «Exposición sobre la literatura popular», en* AHN, *Consejos, leg. 11318 (citado por Leonardo Romero Tobar en* La novela española del siglo XIX, *Madrid, Ariel-Fundación Juan March, 1976, p. 230).*

ro observa que existe un vacío en nuestra literatura por la ausencia de este tipo de publicaciones[13], y don Emilio Lafuente y Alcántara expresa la necesidad de que se realicen «comentarios» de las colecciones de cantos populares[14]. Casi a finales del siglo XIX sostiene Joaquín Costa que no se le ha prestado la debida atención al problema de la génesis y desarrollo de estas manifestaciones populares[15].

Caro Baroja expresa juicios semejantes y constata el menosprecio de este tipo de creaciones por parte de los estudiosos que se estiman serios y graves. Pero a renglón seguido reproduce una frase escrita por Lord Shaftesbury a comienzos del siglo XVIII, en la que se expresa que «esta gravedad es la verdadera esencia de la impostura», y «si esto era verdad a comienzos de aquella centuria creo que aún era más cierto en el siglo XIX y lo es en el que corre. Nuestra España popular, dieciochesca y decimonónica, ha sido criticada por "impostores graves" y con ellos, o por influencia de ellos, por algunos hombres de bien»[16]. Estas condenas y excomuniones vienen de todas las direcciones: los de derecha condenan el carnaval como residuo de paganismo, como fea muestra de la sensualidad desenfrenada, y los de izquierda como cosa atávica e indigna de una sociedad bien organizada. Por los mismos o parecidos motivos se han condenado el teatro del Siglo de Oro, los bailes y otras manifestaciones culturales. Para criticar estas creaciones se han esgrimido razones de tipo ético y estético. Caro se refiere, entre otros, a Durán, el gran recolector de romances: «Severísimo fue don Agustín con los pobres autores de romances vulgares y con el público que gustaba de ellos»[17].

Don Juan Valera observa que a comienzos del siglo XVIII se produce una disociación entre lo popular y lo culto[18]. En el campo de la literatura don Leandro Fernández de Moratín lanza los mayores anatemas contra la *depravación* del gusto de la *multitud* por la lectura de los libros de caballerías, la *corrupción* del pueblo, provocada por la tendencia fantástica de los autores teatrales, la *equívoca devoción del vulgo* manifestada en los autos y el teatro religioso en general...[19]. Por la senda abierta por Moratín caminaron otros detractores hasta que se intentó dignificar la literatura de tipo popular: «Tuvieron que venir los jóvenes de la generación de mi tío, llámesele del 98 o no, para sentir por lo popular sensaciones distintas, de cierta solidaridad o simpatía por lo menos»[20].

Ante estas afirmaciones de Caro, conviene advertir, por una parte, que la simpatía de algunos de los más representativos del 98 no fue tan franca —Pío Baroja, por ejemplo, intentó ridiculizar el flamenco y calificó de "brutal" a la jota— y, por otra, escritores como García Gutiérrez y los citados Valera y Costa se les adelantaron en sus apreciaciones. El autor de *El Trovador* dedicó a la poesía popular su discurso de ingreso en la Academia[21], y lo

[13] *Böhl de Faber, C., «Fernán Caballero»:* Cuentos y poesías populares andaluces coleccionados por..., *Sevilla, Imprenta y Litografía de la Revista Mercantil, 1859, p. XII.*

[14] *Lafuente y Alcántara, E.:* Cancionero popular, *2 vols., Madrid, Carlos Bailly-Baillière, 1865, I, p. XII.*

[15] *Costa, J.:* Poesía popular española y mitología y literatura celto-hispanas, *Madrid, Librería de Fernando Fe, 1888, p. 134.*

[16] *Caro Baroja, J.:* Ensayo sobre la Literatura de Cordel, *p. 18.*

[17] *Caro Baroja, J.:* op. cit., *p. 20.*

[18] *Valera, J.: «De lo castizo de nuestra cultura en el siglo XVIII y en el presente»,* Crítica literaria, *en* Obras completas, *Madrid, 1909, vol. XXIII, pp. 239-254.*

[19] *Fernández de Moratín, L.:* Orígenes del teatro español, *en* Obras de D. Nicolás y D. Leandro Fernández de Moratín, *B.A.E., vol. II, p. 160.*

[20] *Caro Baroja, J.:* Ensayo sobre la Literatura de Cordel, *p. 28.*

[21] *García Gutiérrez, A.:* La poesía popular, *discurso leído en la R.A.E., en su recepción, el día 10 de mayo de 1862, Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1862.*

propio hizo el aristocratizante Juan Valera[22]. Otro académico, Menéndez Pelayo, pasaría del rechazo inicial de las manifestaciones del pueblo a su reconocimiento y aceptación. Estas palinodias constituían parte de la personalidad de don Marcelino, y lo mismo le sucedió con nuestros místicos, la poesía gongorina, la comedia del Siglo de Oro, la lírica de Bécquer y Rosalía..., con lo mejor de nuestra literatura en suma. «Cese en nuestros vates —escribe Menéndez Pelayo— esa manía de las coplas, de los cantares y de las seguidillas. Si son populares, no son buenos, si son buenos, no son populares. Y en todo caso más vale imitar a Horacio que al ciego de la esquina»[23]. Estos juicios severísimos de 1877 van a ser desautorizados por otros expuestos en su *Antología de líricos* y en los *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega.* Encuentra así algo que «no es provenzal ni cortesano sino popular e indígena; algo que no nos interesa como meramente arqueológico, sino que como verdadera poesía nos conmueve y llega al alma»[24]. Milá y Fontanals ya había analizado con profundidad el papel de la tradición y de la lírica popular[25] y Menéndez Pidal, Dámaso Alonso, José Manuel Blecua, Margit Frenk, etc., lo desarrollarán con la extensión y profundidad que merece.

Dentro de esta literatura de tipo popular o popularizada, Caro Baroja ha estudiado fundamentalmente la denominada «de cordel», y considera como una de sus notas singularizadoras que esté elaborada «por y para el pueblo». Éste es un error en el que han incurrido otros estudiosos. Así Herder con sus *Volkslieder,* y más tarde Grimm y Lachman, sostienen que la colectividad es el sujeto activo de este tipo de manifestaciones populares. Fue tan fuerte el crédito y el predicamento de estas teorías, coincidentes con el auge del romanticismo, que en la España del siglo XIX Tapia y Durán —como explica Menéndez Pidal— «no podían pensar de otra forma»[26]. Frente a esta postura, la reacción antirromántica no se hace esperar: Milá y Fontanals en España, Pío Rajna en Italia, Gaston París —que modificaría sus tesis iniciales— y Bédier en Francia, Nise en Alemania, etc., rechazan el carácter impersonal de las composiciones populares y empiezan a acentuar el valor individual de toda creación literaria. En esta línea, Benedetto Croce será un ferviente defensor del carácter de unidad de la obra artística y de la naturaleza individual de toda creación literaria. Con algunas de sus tesis sobre la *poesía popular* y la *poesía de arte* coincide la postura de Caro Baroja.

Como conciliadora de las posturas anteriores se presenta la teoría tradicionalista. Apuntada ya por Milá y Fontanals y Joaquín Costa, y desarrollada en parte por Menéndez Pelayo, tendrá en don Ramón Menéndez Pidal a su más eximio valedor.

22 *Valera, J.:* La poesía popular. *Discurso leído por el autor en el acto de su recepción en la Real Academia Española el día 6 de marzo de 1882, en* Obras completas, *vol. III, Madrid, Aguilar, 1958.*

23 *Menéndez Pelayo, M.:* Horacio en España, *Ed. Nacional, vol. XLIX, p. 523.*

24 *Menéndez Pelayo, M.:* Antología de líricos, *Ed. Nacional, XVII, pp. 119-120.*

25 *Milá y Fontanals, M.:* Observaciones sobre la poesía popular, *Barcelona, Imprenta de Narciso Ramírez, 1853.*

26 *Menéndez Pidal, R.: «Poesía popular y poesía tradicional en la literatura española», en* Los romances de América, *Madrid, Espasa-Calpe, 1972, 7.ª ed., pp. 54-55.*

No es necesario, como a veces parece sostener Caro Baroja —y han defendido otros autores— que la obra literaria popular tenga que ser anónima. La creación popular como la culta es siempre en su origen una creación individual —sea o no conocido este creador—, aunque en un desarrollo posterior no pueda ignorar ciertos esquemas, ciertos caracteres y ciertas fórmulas genéricas, que serán precisamente los elementos configuradores de su estilo peculiar. El autor individual debe respirar esa atmósfera y tiene que atenerse, aunque no de una manera rígida, a los esquemas impuestos por la tradición popular. Por haberlo entendido así, autores cultos como Gil Vicente, Lope de Vega, Alberti o García Lorca han creado composiciones que se ajustan a ese código. En síntesis, la literatura popular suele atenerse a los siguientes rasgos: a) posee, en ocasiones, un carácter anónimo; b) su principal vehículo de transmisión, aunque no el único, lo constituye la tradición oral; c) en este proceso de difusión y transmisión, el pueblo la repite y la acepta como suya; d) este mismo fenómeno de la propagación colectiva, a través del espacio y del tiempo, introduce determinadas variantes que someten el producto a un nuevo proceso de reelaboración y recreación.

Entre todos estos rasgos quizás al que se le presta menos atención en las investigaciones de Caro Baroja es al de las *variantes,* característica esencialmente definitoria de este tipo de literatura, según Menéndez Pidal. Al tratarse de creaciones fundamentalmente orales —aunque los pliegos recojan versiones escritas— la variante constituye, tanto en la transmisión de las canciones como de los romances, uno de los fenómenos más significativos. Sí le merece una especial consideración la figura del ciego como creador y, sobre todo, como transmisor.

El ciego como transmisor de la literatura popular

Para caracterizar gráficamente a los ciegos como transmisores de la literatura de cordel, Caro se refiere a dos cuadros de Goya, uno de 1778 y otro de 1820. El primero, titulado *El ciego de la guitarra,* presenta la escena de un paseo de la ciudad envuelto en una luz próxima al crepúsculo. El ciego canta acompañado de la guitarra y en torno a él se agrupan varias personas: tres niños, un jinete y hasta cinco hombres más. Se acerca al grupo un negro, vendedor de agua, con su barril y sus vasos. A la derecha se divisa un puesto de melones, protegido por una gran sombrilla. Estamos, pues, al caer el verano; la escena es plácida; el ciego canta, sin que los que escuchan manifiesten otra cosa que tranquila curiosidad. Pasan los años : del reinado de Carlos III hemos llegado al de su desdichado nieto,

Fernando VII; Goya vive todavía en Madrid, y entre los años 1819 y 1823 decora la quinta que poseía junto al Manzanares con las «pinturas negras». Una de ellas dicen que representa la romería de San Isidro, pero en visión que produce espanto. Hay también como figura principal un hombre que toca la guitarra, con un grupo detrás, pero la escena dista mucho de la placidez del año 1778. Goya ha pasado de los treinta y tantos a los setenta y tantos: su visión del mundo es sombría. El mismo medio que en su juventud le brindaba escenas placenteras le muestra ahora los horrores y miserias de la vida. «El ciego de la guitarra de 1778 y el guitarrista de 1819-1823 son los dos polos en su visión de lo popular mismo»[27], concluye Caro; ellos nos sirven de punto de referencia básico para comprender algunos aspectos de la literatura popular. De sus congéneres, de ciegos autores o copleros anteriores, nos hablan bastantes textos literarios, como *Pedro de Urdemalas*, de Cervantes, y *La casa de vecindad* y *El lugareño en Cádiz*, de González del Castillo. El ciego recitador, poeta y músico, es un personaje arquetípico. Homero, ciego, es objeto de la reverencia universal y se asocia al puritano Milton, ciego también. Pero no sólo Homero: lo es también el aeda Demodoco, que aparece privado de vista en la *Odisea* (VIII, 64), y Muqaddam ben Muafa, el inventor de las *moaxajas* (finales del s. IX) y el «ciego de Tudela», muerto el año 1126. A comienzos del siglo XIII, como observa Menéndez Pidal, el ciego es mencionado por Boncompagno como un tipo especial de juglar, y el Arcipreste de Hita escribe composiciones para ciegos y otros cantores ambulantes: «Cantares fiz'algunos, de los que disen los ciegos, / E para escolares, que andan nocharniegos, / E para otros muchos por puertas andariegos, / Caçurros é de burlas: non cabrían en dyez pliegos»[28]. Theophilo Braga, que ha recopilado abundante material de literatura popular —y que hemos analizado en otro lugar— nos ha proporcionado testimonios de diversos pueblos en los que los conceptos de ciego y rapsoda se hallan asociados[29]. El ciego, observa Caro Baroja, no es sólo transmisor de las creaciones populares sino también de «las escritas por la *élite* de una época»[30]; observaciones que son corroboradas por el testimonio de Cervantes en *La gitanilla*, cuando escribe «que también hay poetas que se acomodan con gitanos y les venden sus obras, como los hay para ciegos, que les fingen milagros y van a la parte de la ganancia»[31]. Caro Baroja aporta otros testimonios de Lope, Quevedo, Torres Villarroel, don Ramón de la Cruz y argumenta que «la "literatura de cordel" de los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX, la literatura en boca de ciegos es, precisamente, la que nos puede dar una idea más perfecta de los procesos de formación de lo que es estrictamente popular, porque popular es su público y popular el que vive en ella, que unas veces "crea" y otras es un rapsoda, en el sentido estricto de la palabra»[32].

[27] *Caro Baroja, J.:* Ensayo sobre la Literatura de Cordel, *p. 45.*

[28] *Ruiz, J., «Arcipreste de Hita»:* Libro de Buen Amor, *ed. J. Cejador, II, Madrid, 1913, p. 228, estrofa 1514.*

[29] *Braga, T.:* História da poesia popular portugueza, *Oporto, 1867, pp. 114-115.*

[30] *Caro Baroja, J.:* Ensayo sobre la Literatura de Cordel, *p. 60.*

[31] *Cervantes, M. de:* La gitanilla, *en* Obras de Cervantes, *B.A.E., I, p. 101.*

[32] *Caro Baroja, J.:* Ensayo sobre la Literatura de Cordel, *p. 63.*

Manifestaciones de la literatura de tipo popular

Entre las modalidades de literatura popular estudiadas en las investigaciones de Caro desempeñan un papel fundamental los romances, las canciones y las leyendas. El romance, como forma de expresión literaria, «ha sido sin duda la más gustada por el pueblo de habla castellana»[33]. Entre los romances populares más antiguos incorporados al romancero vulgar estudia los de *Gerineldos* —impreso ya como pliego suelto en 1737—, recogido en la tradición oral por amplias zonas de la Península y de los territorios peninsulares y que compitió con el de *Delgadina* en popularidad, como pieza fuerte del repertorio de los ciegos cantores. Hace hincapié en que cuando Estébanez Calderón habló de la pervivencia de los romances en la tradición oral del pueblo andaluz, ilustrándolo con el ejemplo de *Gerineldos,* no tuvo en cuenta la literatura de cordel y los pliegos que se imprimían en su época con versiones del mismo. Del ciclo carolingio son asimismo los tres romances del marqués de Mantua, y el del conde Arnaldos, atribuido o debido a Pedro de Riaño, que comienza: «Retraída está la infanta...». Merecen igualmente la atención del pueblo, en tierras meridionales de Castilla y Andalucía, los romances de Bernardo del Carpio, cuyas versiones gitanas —especialmente las del Puerto de Santa María— han sido magistralmente estudiadas por Luis Suárez Ávila[34]. Don Agustín Durán, en su colección, abrió el *Romancero de romances vulgares* con los relativos a Carlomagno, que son de Juan José López y que, como dice Caro, siguieron teniendo mucho éxito ya avanzado el siglo XIX. Entre los romances novelescos de encantos y hechizos estudia algunos recogidos por Durán como los de *Las princesas encantadas y deslealtad de hermanos* o el de *Griselda y Gualtero,* cuyo asunto aparece ya en Boccaccio y en la comedia de Lope de Vega *El ejemplo de casada y prueba de paciencia.* Caro Baroja demuestra que los romances de *Don Jaime de Aragón y la calavera,* en los que encontraba Durán influencia arábiga, son de un vate llamado Juan Dionisio y están inspirados en los *Desengaños amorosos,* publicados por doña María de Zayas en 1647. Una referencia a «Zayas la madrileña» hay también en *El hechizo de Sevilla,* romanceado por Alonso de Morales, de la misma forma que Lucas del Olmo lo hizo con *El esclavo de su dama,* de Don Félix de Rojas. Dos Rosauras —ninguna de ellas la de *La vida es sueño*— encuentra nuestro autor en los pliegos de cordel: *Rosaura la del guante* y *Rosaura la de Trujillo.* Este último romance es de los que denomina «tremendos» por lo escabroso de su historia. Junto a ellos, los de «cautivos» tienen una ilustre tradición literaria, ya que fueron cultivados por los autores más famosos, con Cervantes a la cabeza. Entre estos romances, los dos de *Arlaxa mora* tienen como fuente, según Durán, la novela *El cautivo,* incluida

[33] *Caro Baroja, J.:* Ensayo sobre la Literatura de Cordel, *p. 88.*

[34] *Suárez Ávila, L.: «Del Romancero a las tonás», en* Actas de la Conferencia Internacional «Dos siglos de flamenco», *Jerez 21-25 de junio de 1988, Fundación Andaluza de Flamenco, 1989, pp. 29-129.*

en *El Quijote*, y los de *La princesa cautiva* presentan el mismo tema que *El mejor amigo el muerto*, de Calderón, en Luis de Belmonte y Francisco de Rojas, o de las dos partes del *Don Juan de Castro*, de Lope. Pero el que puso en romance la historia de Arlaxa, observa Caro, colocó la acción en tiempos de Carlos II y se llamaba Juan Pérez por más señas. Don Agustín Durán ya estableció una sección de «romances vulgares que tratan de valentías, guapezas y desafueros», incluyendo en su colección los de *Doña Victoria Acevedo, Doña Josefa Ramírez, Espinela*, los cinco de *Francisco Esteban el guapo, natural de la ciudad de Lucena*, etc., pero critica Caro sus comentarios moralistas y el que echara sobre el vulgo y los pobres «romanceristas vulgares» unas culpas que corresponden, si lo son, a vates famosos. Los héroes y heroínas de los romances recogidos por Durán vivieron acaso en la segunda mitad del siglo XVII y aún a comienzos del XVIII, pero tienen ya sus modelos en la época del Emperador y de Felipe II, y fueron autores famosísimos los que los acogieron como protagonistas de dramas y comedias. Si *El valiente Juan de Heredia* fuera de Lope de Vega habría de encabezar la serie, larga —como puso de manifiesto Emilio Cotarelo—, de estas comedias de guapos y valentones. El propio Cotarelo recuerda, entre otras, las siguientes: *El valiente sevillano*, de Enciso; *El valiente Diego de Camas*, de Enríquez Gómez; *El valiente andaluz, Antón Bravo*, de Monroy; *El valiente Barrionuevo*, de Cantón Salazar, etc. Gran éxito alcanzó el personaje de Francisco Esteban, el *guapo* por antonomasia, natural de Lucena, cuyas hazañas cantan no menos de cinco romances anónimos, bastante largos y de estimable calidad literaria. Lo mismo sucede con la figura del contrabandista, del que refieren algunas coplas el orgullo de casta: «Contrabandista es mi padre, / contrabandista es mi hermano; / contrabandista ha de ser / aquel a quien dé la mano»[35].

Los romances vulgares históricos también merecen un apartado en la colección de Durán y la consideración de Caro. En la recopilación de don Agustín se incluyen dos anónimos sobre la toma de Sevilla por Fernando III el Santo, otros dos, anónimos también, sobre *La reina sultana*, inspirados en Ginés Pérez de Hita, los de Garcilaso de la Vega, etc. Entre los hagiográficos conviene destacar el de Carlos y Lucinda, al que nos referiremos luego al hablar de la *Leyenda de don Teodosio de Goñi*, y entre los de prodigios y fenómenos raros y maravillosos —muy escasos en la colección de Durán— el *Caso raro y milagroso de una mujer que parió trescientos setenta hijos de un parto*, que don Agustín sacó de una colección de Timoneda. Se estudian finalmente los romances de controversia y moralidad, los de crímenes, los satíricos sobre mujeres y los que relatan cuentos maravillosos. En estos últimos distingue los cuentos o relaciones fantásticas ajustadas a ciertos arquetipos internacionales, los cuentos con un sa-

[35] *Rodríguez Marín, F.:* Cantos populares españoles, *Sevilla, Francisco Álvarez y Cía, 1883, n.º 7592.*

bor más local pero sin pretensión mayor de realismo y las composiciones dedicadas a recitación de tipo teatral, burlescas por la mayor parte.

Después de los romances, ocupan un lugar destacado en la literatura impresa en pliegos de cordel las canciones de diversos tipos. Es ya casi un axioma afirmar que la poesía lírica nació con el canto, y, aunque a lo largo del tiempo ha experimentado muchos cambios, el carácter de canción es algo que subyace en la estructura integral de los poemas líricos. La lírica de tipo popular siempre aparece unida a la canción y si, como argumenta Theodor W. Adorno, aun la poesía más subjetiva tiene una dimensión social[36], ésta se presenta de forma más evidente en la oral o cantada. La dimensión social de las composiciones que integran el «cancionero de cordel» refleja más que ninguna otra realidad la de la parte meridional de la Península, según Caro. Con ser acertadas tales observaciones, se reiteran en las investigaciones de nuestro autor ciertos tópicos andalucistas que, aunque basados siempre en textos, no dejan de responder a estereotipos. Se señalan así las «flaquezas» de los andaluces y muy en concreto de los sevillanos con citas de Santa Teresa, Fray Juan de Pineda y otros autores, y se reproducen textos como *El viaje entretenido* de Agustín de Rojas o el *Celoso extremeño* de Cervantes donde se nos presenta «un género de gente ociosa y holgazana, a quien comúnmente suelen llamar gente de barrio». Como en los romances, en el cancionero popular el «valiente» es ya una verdadera plaga en los siglos XVI y XVII «y en el Sur la preocupación por serlo y aparentarlo llegó a extremos increíbles»[37]. Valientes son casi todos, valiente el duque de Osuna y valiente el «Afanador de Utrera». Rodríguez Marín reproduce bastantes textos sobre ello en su prólogo a *Rinconete y Cortadillo.* En relación con los «valientes» estudia Caro las *jácaras* y *jaques*, y, aunque existen jaques castellanos y de otras partes, se asegura —ilustrándolo en todos los casos con textos— que la tierra prometida es siempre Sevilla. Lo mismo sucede con los guapos y majos, en relación con los cuales, cita unas palabras del experto del género José Subirá, en las que el majismo madrileño se presenta como descendiente del andaluz[38]. Con estos conceptos relaciona el del «machismo» de muchas canciones: «El "machismo" es una forma simplificada de la "guapeza" o de la "majeza", como ésta es acaso, una derivación del punto de honor caballeresco y éste de la vieja y misteriosa "hybris", que dominaba a los héroes antiguos e incluso a los dioses»[39]. Gitanismo y torerismo se combinan en algunos pliegos. Así en la *Colección de canciones andaluzas*[40] aparecen juntos «El capeador de toros», «La Rita», «El mosito del barrio» y «Mi chay».

Le llama la atención la importancia que alcanza el tema amoroso en los cancioneros de coplas populares y cómo Rodríguez Marín llena casi tres tomos de su colección con toda clase de requiebros, declaraciones, terne-

[36] *Adorno, T.: «Discurso sobre lírica y sociedad», en* Notas de literatura, *Barcelona, Ariel, 1962, pp. 53-72.*

[37] *Caro Baroja, J.:* Ensayo sobre la Literatura de Cordel, *p. 250.*

[38] *Subirá, J.:* La tonadilla escénica, *Madrid, 1929, II, p. 97.*

[39] *Caro Baroja, J.:* Ensayo sobre la Literatura de Cordel, *p. 258.*

[40] Colección de canciones andaluzas, *Valladolid, Imprenta de Dámaso Santarén, 1848.*

zas, despedidas, serenatas, ausencias, celos, etc. En otro lugar hemos analizado esta variada casuística amorosa de la canción de tipo popular[41], que encierra una de las teorías amatorias más universales y profundas. La copla amorosa funciona como un elemento de nivelación social, según Caro Baroja; no establece distinciones entre pobres y ricos, cultos e iletrados. Caro se refiere a las colecciones de Iza Zamácola «don Preciso», Lafuente y Alcántara, Fernán Caballero, Machado y Álvarez, y Rodríguez Marín, y en todas ve un vínculo mayor con Andalucía que con cualquier otra región. De nuevo se relaciona andalucismo y gitanismo: «Sólo Andalucía ha asimilado a la casta tan traída y llevada, objeto en un tiempo de tantas diatribas y puesta de moda por varios famosos escritores románticos»[42]. Sólo en la parte meridional de la Península, añadimos nosotros, la combinación de los elementos gitano y andaluz ha producido un arte que a la vez que no desdeña ninguna de sus señas —raciales o geográficas— ha logrado alcanzar el mayor grado de universalidad. Pero a Caro Baroja no le interesa especialmente el flamenco. Sí le importa aclarar que, por lo que se refiere a la literatura de cordel, la historia del andalucismo moderno va unida a la del gitanismo, y acentuar también que la época de Isabel II fue época de andalucismo y gitanismo a la par. La gitanesca sale así en las tonadillas madrileñas como un tópico parecido al del majismo del que se habló antes. Pero ya antes varios sainetes del gaditano Juan Ignacio González del Castillo (1763-1800) se publicaron en forma de pliegos de cordel. Muy populares fueron sus pasos *El payo de la carta* y *El sainete nuevo titulado el payo en centinela*, que recuerda en algo al *Barbero de Sevilla, La boda del Mundo Nuevo, El café de Cádiz, El día de toros en Cádiz, Felipa la Chiclanera, La feria del Puerto*... son títulos que ambientan incluso desde el punto de vista geográfico.

Una sección importante de estas colecciones está ocupada por la canción social que es en esencia «anarquista, contraria a la política vigente, fundada en elecciones o sufragio, hostil al caciquismo, denunciadora de la usura»[43]. En estos parámetros se desarrollan composiciones como *Referencia del labriego, El malestar del obrero. Comparsa mora, La blusa y la levita*, etc. Estas canciones sociales suelen ir impresas junto a textos que siguen dando fe del gusto popular por lo sobrenatural y misterioso; de modo que el proceso ideológico de constitución de una conciencia proletaria no ha sido tan homogéneo y sistemático como pretenden algunos, sino que está lleno de contradicciones internas.

Junto a los romances y canciones hemos señalado el interés de Caro por las leyendas. Así se manifiesta ya en su libro juvenil, *Algunos mitos españoles* (1941)[44]. En él se analizan leyendas o creencias populares de un ámbito geográfico determinado pero que reflejan en realidad arquetipos comu-

[41] *Gutiérrez Carbajo, F.:* La copla flamenca y la lírica de tipo popular, *Madrid, Cinterco, 1990, vol. II, pp. 589-704.*

[42] *Caro Baroja, J.:* Ensayo sobre la Literatura de Cordel, *p. 300.*

[43] *Caro Baroja, J.:* op. cit., *p. 354.*

[44] *Caro Baroja, J.:* Algunos mitos españoles (ensayo de mitología popular), *Madrid, Editora Nacional, 1941.*

nes a culturas muy distantes entre sí y cuyos rasgos definitorios tuvieron ya una formalización precisa en los mitos clásicos[45]. Así, el cíclope de la *Odisea* homérica lo encontramos en leyendas del siglo XVII y aún pervive como una creencia propia de rústicos en ciertas regiones de la península. Son muy numerosos los motivos legendarios estudiados por Caro, analizando muchas veces el componente evolutivo según el cual una leyenda pasa de formar parte del sistema religioso o de la concepción del mundo compartida por toda la sociedad a ser una conseja de iletrados. Esta transmisión «descendente» en la función o en la estimativa dentro del grupo social trae a la memoria, según explica Cid, la concepción de Gramsci sobre el folklore como cultura de las clases «subalternas» o la *Rezeptiontheorie* de J. Meier respecto a la tradición oral de la balada narrativa. Pero, al contrario que Meier, Caro Baroja no cree que el proceso de transmisión implique necesariamente una degradación ni un empobrecimiento de la narración por el hecho de que se convierta en material folklórico. Más bien sucede lo contrario, y en el caso de los romances o de las canciones popularizadas de autores cultos, las variantes han introducido o han modificado elementos formales o temáticos mejorando la versión inicial.

En el *Tratadillo de las leyendas*[46] vuelve sobre temas abordados en *Algunos mitos españoles* y traza una taxonomía del legendario hispánico y sus mecanismos de elaboración y transmisión, analizando en detalle leyendas que alcanzaron especial relieve en las concepciones colectivas de los pueblos peninsulares. Un especial detenimiento merece *La leyenda de don Teodosio de Goñi*[47] a la que hemos aludido antes al hablar del romancero. Esta leyenda, como hemos explicado en otro lugar[48], conoce una serie de versiones que van desde las más antiguas incluidas en la *Gesta romanorum* o en la *Legenda aurea* hasta las recogidas en la narrativa de Flaubert y Borges. Está integrada por los siguientes motivos: a) el parricidio, b) el incesto, c) la profecía, d) el carácter hospitalario del protagonista, e) la expiación. El motivo del parricidio aparece unido en la historia literaria a la tragedia *Edipo Rey* de Sófocles. En la literatura de carácter semifolclórico, como ha demostrado Vladimir Propp, la trama de Edipo presenta la forma de tragedia, drama, poesía y novela, y es conocida por todos los pueblos europeos, por los mongoles y por los zulúes africanos. El motivo del *incesto* aparece en las versiones del *Edipo rey, Gregorio, Judas, Julián, Andrés de Creta* y *Albano*. El del *incesto* arranca, como los otros, del *Edipo rey*, y, a través de la *Gesta romanorum*, pasa a *San Gregorio sobre la piedra*, la *leyenda de Albano*, *El Patrañuelo* de Timoneda, *El marido de su madre* de Matos Fragoso, etc. La *profecía* también aparece en el *Edipo rey:* gracias a la narración de Yocasta sabemos la predicción que se le ha hecho a Layo, rey de Tebas. Este motivo que se encuentra en un ciclo entero de leyendas,

[45] *Cid, J. A.: «Literatura oral y popular en la obra de Julio Caro Baroja», en* Julio Caro Baroja, *Anthropos-Ministerio de Cultura, 1989, p. 73.*

[46] *Caro Baroja, J.:* VIII Curso de introducción a la etnología. La literatura popular española: tradición oral y tradición escrita (tratadillo de las leyendas), *Madrid, C.S.I.C., 1988.*

[47] *Caro Baroja, J.: «La leyenda de San Teodosio de Goñi»,* Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra, *3 (1969).*

[48] *Gutiérrez Carbajo, F.: «La leyenda de Judas y sus variantes», en* Homenaje al profesor José Fradejas Lebrero, *Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1993, pp. 805-819.*

siendo las más famosas las de San Eustaquio, San Huberto de Lieja y San Félix de Valois, llega hasta *La Légende de Saint Julien l'Hospitalier*, de Gustave Flaubert. El motivo de la *hospitalidad* arranca de la *Gesta romanorum* y entre otras narraciones de la Edad Media aparece en las de San Judicael, San Juan el Limosnero, San Martín de Tours, el *Decamerón* —con sus derivaciones en *The Widow*, de Johnson, Fletcher y Middleton y el cuento de La Fontaine, *L'oraison de Saint Julien*—, la *Crónica rimada del Cid*, y culmina en el relato citado de Flaubert. La *expiación* aparece ya anunciada en la profecía que al protagonista le hace un ciervo u otro animal fatídico, y en el caso de la leyenda de don Teodosio no se cumple hasta que el arcángel San Miguel rompe la cadena y lucha con el dragón que está a punto de matar al penitente.

Advierte Caro Baroja que en la variante navarra —que es la que él estudia— esta leyenda se refiere también a la constitución de un linaje importante en la tierra, que tiene un blasón en que se rememora plásticamente el hecho[49]. Flaubert también explica que ha relatado la leyenda tal como aparece expuesta en una vidriera de la iglesia de su tierra[50]. Recomienda, por otra parte, Caro seguir todas las historias de este tipo en la literatura de los pueblos europeos, porque semejante investigación arrojaría mucha luz sobre la historia de las costumbres y de las ideas[51]. Trabajo que hemos realizado en parte, y del que sólo hemos enunciado algunos de sus apartados[52].

Otra de las leyendas estudiadas por Caro y que merece especial consideración es la de *La Serrana de la Vera*, fundada en la tradición extremeña, cantada en romances, escenificada por diversos autores, y viva todavía en la tradición oral. Uno de los primeros textos completos fue recogido en un librillo de finales del XVII, cuyo extenso título resumimos: *Amenidades, florestas y recreos de la provincia de la Vera Alta y Baja, en la Extremadura...* (1667). Su autor es don Gabriel Azedo de la Berrueza, natural del pueblo cacereño de Jarandilla. El capítulo XX trata por entero «del valeroso y determinado ánimo de la Serrana de la Vera». Esta versión en prosa se completa con otras romancistas recogidas no sólo en la región extremeña sino también en las montañas de Cataluña por Milá y Fontanals. En estas últimas versiones encontramos por ejemplo las variantes de Valencia o Clemencia por corrupción del nombre de Plasencia, que debe de ser poco familiar al pueblo catalán. La leyenda de la serrana ha dado tema por lo menos a cuatro obras dramáticas: *La Serrana de la Vera*, de Lope de Vega; la obra del mismo título de Luis Vélez de Guevara; *La Serrana de Plasencia*, auto sacramental del maestro José de Valdivielso; y *La Serrana Bandolera*, comedia anónima, cuyo autor, a juzgar por su estilo, debió de vivir en los últimos años del siglo XVII. Todas estas versiones tienen una excepcional

[49] *De Guerra, J. C.:* Estudios de heráldica vasca, *San Sebastián, 1928, pp. 331-339.*

[50] *Flaubert, G.: «La leyenda de San Julián el hospitalario», en* Tres cuentos, *trad. de Consuelo Bergés, Barcelona, Bruguera, 1980, p. 61.*

[51] *Caro Baroja, J.:* Ensayo sobre la Literatura de Cordel, *p. 160.*

[52] *Véase la nota n.º 48.*

importancia teórica para comprender los procesos de transmisión y actualización de la leyenda.

Si las leyendas, aunque conozcan sus versiones cultas, han gozado siempre de una gran aceptación popular, lo mismo ha sucedido con otros tipos de prosa como los libros de caballerías. Éstos encerraban «relatos maravillosos, sobrenaturales, distintos a la realidad cotidiana, que a la gente humilde les debían producir aún mayor interés que a la de posición más brillante, de modo parecido a como durante el siglo XIX un humilde público ciudadano o de aldea leía los folletines de Dumas»[53]. Al igual que en el caso de los romances, muchos de estos textos pertenecen a los ciclos carolingio y bretón, como sucede con la *Historia de Carlo Magno y los doce pares*, que conoce una versión romanceada de Juan José López —según ya apuntamos— y que dio materia a *La puente de Mantible*, de Calderón. Del ciclo bretón no pasaron a las prensas populares las grandes producciones de los *Tristanes* o *Percevales* pero sí la *Nueva historia de Merlín o la voz misteriosa*. Esta última recoge aquel relato en el que el mago va concediendo mercedes a un pobre hombre hasta el momento en que le castiga por su falta de caridad con los pobres y por su desconsideración hacia el propio Merlín, al que al principio llama *monseñor*, luego *señor*, después *Merlín* a secas, y al final *Merlinillo*. Del ciclo greco-asiático encontramos versiones populares de las historias del conde Partinuples, Flores y Blancaflor, Clamades y Clarmonda, etc. El libro de caballería, folletín de su época, tiene orígenes parecidos al folletín decimonónico: es hijo de las antiguas Galias y la geografía literaria que maneja es gala en gran parte.

Entre otros ejemplos de novelística de fondo medieval trasladada a los pliegos de cordel tiene un especial interés la *Historia verdadera, curiosa y entretenida de la doncella Teodora*[54]. Incorpora esta edición un grabado en el que se explica la relación supuesta entre los signos del zodíaco y las partes del cuerpo humano. De las historias legendarias españolas encontramos, entre otras versiones populares, la *Nueva e interesante historia de los siete infantes de Lara y su hermano Mudarra González*, la *Nueva historia de la redoma encantada o el Marqués de Villena (cuento fantástico)*, y, como en el caso de los romances, disponemos de las correspondientes prosas de cordel sobre el bandolerismo, el contrabando, el caciquismo, a veces hasta con los mismos personajes.

Caro Baroja no sólo rastrea y analiza estas producciones como reflejo de una sociedad determinada, sino que se fija muy especialmente en la incidencia de estas mismas obras en ese grupo social. En ocasiones se fija en el proceso de la lectura y lo ilustra mediante un cuadro, una escultura o un grabado. Así, por ejemplo, nos hace ver cómo se llevaba a cabo la lectura de un romance entre la gente popular de Murcia del siglo XVIII,

[53] *Caro Baroja, J.:* Ensayo sobre la Literatura de Cordel, *p. 375.*

[54] *Talavera, Imprenta de D. Severiano López Fando, 1848.*



tal como lo ha reproducido Salzillo (1707-1783) en un Belén instalado en el museo dedicado a su obra en aquella ciudad. Un pastor lee, otros escuchan atentos, de pie. Y el que lee, lee en voz alta, como leía mucha gente de tiempos pasados, aun en la soledad: no sólo poesía, sino también prosa. En este proceso de recepción de la obra popular le importa distinguir entre «arte para la masa» y «arte para el pueblo», y después de referirse a *La rebelión de las masas* de Ortega y a *El alma de la muchedumbre*[55], de Rossi —libro sobre la influencia social de la literatura popular en la masa, en el pueblo calabrés en concreto— nos anima, para profundizar en estas cuestiones, a seguir los criterios de la morfología cultural, olvidados casi siempre en esta clase de estudios.

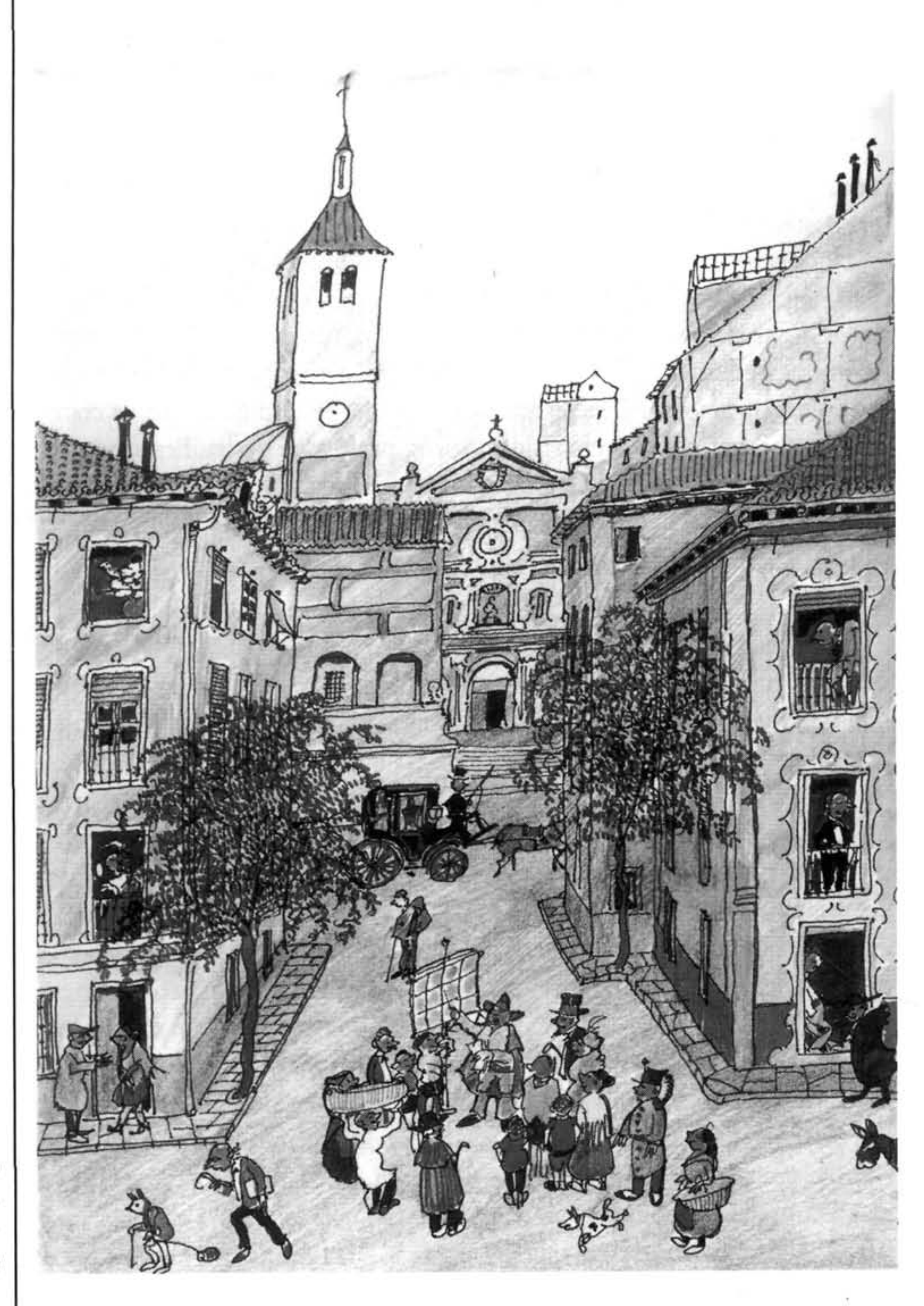
Una forma especial de actuar sobre la muchedumbre lo constituye la obra dramática, y no sólo el teatro de magia, sino también la tragedia griega y los teatros clásicos inglés y español. Al primero le dedicó su libro *Teatro popular y magia*[56]. Estudia aquí géneros y subgéneros del teatro español de finales del siglo XVII y del siglo XVIII, como la comedia de magia y la de figurón, que, aunque analizados más tarde por Álvarez Barrientos y otros estudiosos, Caro Baroja abre el camino por donde deben discurrir tales investigaciones. Demuestra además que este tipo de teatro se convirtió en el soporte de cambios ideológicos profundos y significativos en la España del Antiguo Régimen. De ahí la importancia social de este trabajo y de otros a los que sintéticamente nos hemos referido.

[55] *Rossi, P.:* L'anima della folla, *Cosenza, 1898.*

[56] *Caro Baroja, J.:* Teatro popular y magia, *Madrid, Revista de Occidente, 1974.*

Francisco Gutiérrez Carbajo





J. C. B.: *El tío del cartelón y el ciego de los romances* (Fragmento)



Caro Baroja y la literatura de cordel

En la escritura de don Julio Caro Baroja lo autobiográfico o, más simplemente, las referencias personales son una constante. Se acerca a temas científicos en los campos de la etnografía, de la sociología, la antropología y la historia desde una especie de «impudor» personal; en sus estudios está su presencia vital (él, que tan falto de vitalidad afirma haberse encontrado siempre) en contacto con datos y reflexiones que cobran así un sentido diferente, cercano al lector para quien resulta, de esta manera, más fácil seguir la evolución del pensamiento y el trabajo del gran estudioso que ha sido siempre Caro Baroja.

Alguna vez lo autobiográfico ha seguido los caminos tradicionales y ha culminado en un libro de memorias (propias y de todo el entorno familiar) como en *Los Baroja* (1972) que sorprendió (¿por qué?) en el panorama de los estudios que había ido llevando a cabo don Julio. Bastaba haber leído atentamente las obras que el autor iba dando a la imprenta para darse cuenta de que en todas ellas él mismo, su familia, su casa estaban presentes unas veces entre líneas y otras de forma muy explícita. Y esta presencia de lo personal y lo familiar es la que explica, en buena medida, algunos de sus intereses científicos más constantes a lo largo de una larga vida dedicada al estudio y la escritura. Hay que leer de nuevo, y con placer, algunos capítulos del ya citado libro de memorias para darse cuenta completa de lo que se acaba de decir.

Pero donde esa presencia familiar y personal destaca de modo llamativo es en los trabajos de don Julio sobre la literatura de cordel. Para empezar, Caro Baroja ha estado constantemente interesado por este tema en el que descubrió tempranamente implicaciones que enriquecían sus trabajos orientados en direcciones diferentes a la literatura, pero que algo, o mucho, tenían que ver con esta literatura marginada. Así en un temprano libro

editado en 1941, *Algunos mitos españoles*, se incluía un trabajo sobre «Los duendes en la literatura española»; en él, don Julio —con amplitud de espíritu científico y no coartado por los criterios que habían regido, y siguen rigiendo, la Historia de la Literatura— analizaba, en pie de igualdad con los escritos de autores como Lope de Vega, Tirso de Molina o Calderón de la Barca, un pliego de cordel de un desconocido autor, Francisco de la Cruz, publicado en 1601. En este trabajo no se planteaba todavía ninguno de los aspectos que aparecieron más tarde en sus escritos sobre los pliegos y romances vulgares; sólo parecía interesarle el tema de los duendes y cómo lo enfocaba un texto popular relacionándolo con el asunto político que fue el traslado de la Corte de Madrid a Valladolid en tiempo de Felipe III. No había en ese trabajo, aparentemente, ninguna referencia personal, pero ya se adivinaban un interés y una curiosidad peculiares que le habían llevado a curiosear en el *Ensayo de una Biblioteca Española de libros raros y curiosos* (1863), de Bartolomé José Gallardo, para encontrar el dato que completaba, por la vertiente de lo popular, lo que él estaba estudiando en la literatura clásica a la que inevitablemente había que llamar culta.

¿De dónde podían proceder esa curiosidad y ese interés? Aparte de lo explicable que es dar una respuesta y entenderlo si se tiene en cuenta la orientación claramente etnográfica y sociológica que, casi siempre, ha dado a sus trabajos y para los que el análisis de lo popular es tan necesario, el atractivo que Caro Baroja ha sentido siempre por la literatura de cordel parece brotar con fuerza de hondas raíces de la infancia. En un escrito fechado en 1981 y que es muy explícitamente autobiográfico *(Una vida en tres tiempos)*, se leen estas líneas nada más comenzar:

> En 1925, o poco antes, un niño de Madrid, de mi barrio, levantado en época progresista, podía oír cantar a los ciegos con sus guitarras en la calle, podía comprar en la Plaza de España romances de bandidos, libros de caballeros, poemas en honor al general Prim y la relación de los estragos de las fieras «Corrupia», «Crupena», «Maltrana», etc.

Diez, once años tendría Caro Baroja en 1925 y ya estaba presente el interés por la literatura de cordel que todavía se despachaba en los puestos callejeros de aquel Madrid. Es curioso, pero estas líneas de recuerdos infantiles serán las que desarrollará ampliamente en el libro de mayor alcance que sobre este asunto ha escrito, su *Ensayo sobre la literatura de cordel* (1969 a). Basta comparar el párrafo recién transcrito con lo que dice en el Prólogo de su *Ensayo*. Pero tres años antes, cuando ya estaba escribiendo este libro, al prologar una edición de *Romances de ciego* (1966), había escrito otras líneas autobiográficas:

> En nuestros días, durante la niñez o adolescencia de las personas que andamos sobre los cincuenta, era una cosa bastante corriente ver en calles y plazas de villas y ciudades, en la misma capital de España, a ciegos cantando, salmodiando, distintas clases de composiciones: romances sobre todo.

Parece, pues, que la raíz de su afición a la literatura de cordel habría que buscarla en memorias y recuerdos infantiles sostenidos y alimentados en la madurez. En realidad, si hiciéramos un repaso de los escritos en que don Julio trata el tema, ya sea en profundidad, ya de pasada, encontraríamos casi siempre ese apunte autobiográfico que nos ilustra sobre el origen remoto de su interés por el «ciego de los romances» y por los mismos «romances de ciego». Pero a esos recuerdos personales hay que añadir influencias que llegaron de su propio entorno familiar. En las «Memorias Familiares» que son, según el mismo subtítulo, las páginas de *Los Baroja,* se encuentran alusiones también a la biblioteca que fue formando su tío don Pío en la casa de Vera de Bidasoa: «No faltaban [en la biblioteca] algunas aleluyas y pliegos con cantos...»; pliegos de cordel, del siglo XIX sobre todo, que formarán la extensa colección de Pío Baroja y que servirán al sobrino como la base documental más importante para construir el recio edificio de su *Ensayo sobre la literatura de cordel.*

Esta otra raíz familiar apareció evidente, también en 1969, cuando en una excelente y preciosa edición financiada por el Banco Ibérico, don Julio editaba en facsímil cuarenta *Pliegos de cordel* (éste era el título del libro) procedentes de la colección que guardaba en Vera de Bidasoa y de otras dos colecciones privadas de amigos suyos. A sus propias líneas de presentación de «Esta colección de pliegos», don Julio hacía preceder, significativamente, el escrito de su tío Pío Baroja sobre «La literatura de cordel». Ni el tío ni el sobrino se habían acercado a estos textos con intereses filológicos, ni tenían por qué; pero en las páginas escritas por don Julio aparece muy claramente expresada su postura de lector, y de lector cualificado científicamente, ante los pliegos y romances de ciego:

> Porque creo que, en última instancia, para un etnógrafo e historiador lo que tiene interés en la literatura de cordel, considerada en conjunto y particularmente en los romances de ciego, es el fondo, no la forma (1969 B: XXVII).

Esta afirmación de su interés por el contenido la repetirá otras veces, siempre que le parezca oportuno clarificar su actitud ante este tipo de literatura. Porque literatura sí la considera, a pesar de que en otro momento, diga que «la literatura de cordel apenas si me interesa como literatura» (1969 a: 30).

Entonces, ¿por qué le interesa? El prólogo de su *Ensayo* es clarificador a este respecto. Pone una vez más en evidencia la influencia de su tío cuando, hablando del interés que Pío Baroja tenía por los pliegos de cordel, explica:

> Mi tío, al que las teorías de los críticos e historiadores de la literatura sólo interesaban muy superficialmente, se interesó más por los cultivadores y vendedores de la literatura de cordel que por los géneros existentes dentro de ella. Era el hombre popular recitando solemnemente y su público de soldados, criadas de servir, cesantes, hampones y vagabundos lo que le producía mayor interés. *También el fondo de los relatos mucho más que la forma* (1969 a: 18; la cursiva es mía).

Siguiendo las pautas marcadas por alguien al que admiraba profundamente, don Julio continuará con esa misma orientación en sus estudios sobre la literatura de cordel. Frente a esa postura, ¿qué podemos decir los que nos hemos acercado a ella con otro tipo de preocupaciones como historiadores de la literatura, bibliógrafos, bibliófilos, críticos literarios, etc.? Pues que las aportaciones de Caro Baroja han servido para abrir perspectivas más anchas, para lograr un saludable alejamiento de posturas elitistas, para leer los pliegos de cordel desde un punto de vista que no se circunscribe solamente a lo literario sino que, sin olvidarlo, va más allá y lee algo más: lo histórico, lo sociológico, lo folclórico; lo que, en definitiva, *interesaba* al pueblo de los siglos pasados (y aún de éste) de forma muy intensa.

Solamente una mirada como la de Caro Baroja en estos trabajos sobre la literatura de cordel podía verla y hacerla ver a otros desde nuevas perspectivas enriquecedoras, con incursiones intuitivas muy inteligentes hacia otros aspectos que sí podían preocupar —y de hecho habían preocupado ya algo— a los estudiosos de la historiografía literaria (y se hace referencia aquí a los problemas de transmisión, de intertextualidad entre lo escrito y lo oral, de sociología de la literatura y otros semejantes). En su *Ensayo* está claro que le interesa estudiar «la personalidad trágica del ciego vendedor y recitador» (1969a: 57), a imagen y semejanza de la mayor curiosidad que por los ciegos había demostrado don Pío Baroja; pero, junto a ello, encontramos observaciones muy agudas que aparecen también en otros textos anteriores y posteriores. Por ejemplo:

> No se ha hecho un estudio claro y sintético respecto a la relación de la tradición oral con esta Literatura [de cordel]. Pero es evidente que se han interferido más de una vez (1979: 48);

observación que, con otros matices, ya había hecho en un famoso ciclo de conferencias sobre el concepto de «lo popular» que hubo en la Casa de Velázquez: aquí había precisado más refiriéndose a ciertos géneros parateatrales de la literatura de cordel:

> C'est malgré tout dans les variations de niveau stylistique, à l'interieur de la pièce, que se manifestent le plus clairement les rapports entre la lecture, la transmission orale et la représentation (1974: 582).

Puede percibirse en estas palabras, incluso, una leve alusión al carácter *performativo* (y perdón por el barbarismo) que se daba siempre en el acto



de la venta, del ofrecimiento a los posibles compradores, del material «literario» de los ciegos vendedores. A la perspicacia de don Julio Caro Baroja no se le escapa ningún aspecto de la literatura de cordel aunque sobre algunos pase muy por encima y como haciendo gala de un curioso desinterés. Así el erudito que es Caro Baroja parece utilizar un tono despectivo para referirse a las «rarezas o curiosidades bibliográficas» (1966: 8); o al afirmar:

> Inútil será decir también que tampoco me he sumergido en el laberinto bibliográfico que constituyen los miles de pliegos recogidos por la diligencia de coleccionistas y bibliófilos (1969a: 30);

o su alusión levemente irónica a «tesis enormes» que se anunciaban sobre el tema; pero cuánta erudición hay en la base de sus observaciones sobre la literatura de cordel lo podemos calibrar en cada página dedicada sabiamente a ella. Su aparente «desprecio» por la erudición bibliográfica se viene abajo cuando en un homenaje a otro gran conocedor de la literatura de cordel (aunque planteó su estudio de forma muy diferente), y que fue don Antonio Rodríguez-Moñino, Caro Baroja alaba el trabajo del gran bibliógrafo y precisamente en el campo de la literatura de cordel porque reconoce

> el arsenal inmenso para el conocimiento de aquella literatura en sus fases más remotas y en lo que ha quedado como más raro desde el punto de vista bibliográfico (1968: 485).

Y en este mismo texto encontramos otra de las ideas de don Julio Caro Baroja sobre el enfoque que sería necesario dar al estudio de la literatura de cordel y que encuentra realizada, al menos en parte, en el trabajo de Rodríguez-Moñino que más parece admirar:

> Al tener reunidos estos pliegos, que se refieren a asuntos extremeños, nos damos cuenta de que una ordenación geográfica de los llamados romances vulgares nos daría criterios excelentes para profundizar en el estudio de las costumbres y de las ideas; incluso de las preocupaciones populares subconscientes (1968: 485).

Aquí resalta de forma muy clara la razón primordial del interés constante de Caro Baroja, antropólogo cultural sobre todo, por estos temas. En la conferencia que se citaba más arriba volverá a insistir sobre lo mismo:

> D'où l'interêt d'une étude par régions mettant en relief motivations et effets divers. Il est curieux de constater, par exemple, l'intérêt que l'on porte encore aujourd'hui en Andalousie aux *romances* de brigands, tandis que l'on est préoccupé en Extremadure par certains types de crimes et certaines questions como l'inceste. En somme, une sélection s'effectue non seulement dans l'histoire et le temps mais aussi selon les régions, dans l'espace (1974: 581).

Esta preocupación puede haber sido la que en su *Ensayo* le llevó a desarrollar en diferentes páginas del libro el epígrafe del prólogo que titulaba «Andalucismo-popularismo-españolismo»; su capítulo VIII lo enuncia ya más explícitamente: «Acerca del *andalucismo*», refiriéndose al que aparece en

lo que él llama «el cancionero de cordel». Observa en éste, unas veces «El andalucismo como defecto» o «El andalucismo como carácter» o «Los personajes andaluces antiguos». Al análisis de ese estereotipo le conducen, precisamente, las peculiaridades del material bibliográfico que empleaba como base de su estudio: pliegos de cordel de los siglos XVIII y XIX casi exclusivamente; y en esos dos siglos el fenómeno de la literatura de cordel se dio de manera más intensa que en ninguna otra en la región andaluza. Pero aquí (lo mismo que en algún otro aspecto obviado por él, como la cronología de los textos, los problemas de las fuentes, etc.) se podría señalar una de las limitaciones del estudio de Caro Baroja, limitación que se impuso voluntariamente cuando no quiso meterse en la «selva bibliográfica» (1968: 485) de los pliegos. Quedará siempre la duda de lo que hubiera podido hacer, si hubiera querido, de haber manejado todo el caudal de pliegos que se conserva, fechados desde el siglo XV al XX, en lo que, recientemente, se ha llamado un «infierno de cordel» cuando se ha vuelto a hacer una reseña crítica de la reciente nueva edición de su *Ensayo* (A. del Río Nogueras, 1992).

Algo notable en su libro, y que demuestra también lo que el mismo Caro Baroja, con otro propósito, llama «instinto literario popular», es la cuidada y minuciosa clasificación que hace del contenido de los pliegos de cordel que examina. No se conforma con clasificaciones previas, como las de Durán, por ejemplo, y se lanza a una lectura cuidadosa de los pliegos (tarea que suelen descuidar, lamentablemente, tantos investigadores un poco abrumados por la dureza de la misma) y de ella extrae nada menos que veintiséis subdivisiones temáticas en el campo del romancero vulgar, doce en el del cancionero y ocho en el terreno de la prosa de cordel, que tampoco olvida. No es intención de este trabajo hacer otra reseña más del *Ensayo*, sino poner de relieve lo que son las aportaciones fundamentales de don Julio al estudio de la literatura de cordel, realizadas desde una sensibilidad preparada para profundizar, como se ve, en ella. De ahí brotarán afirmaciones que se deberían tener siempre presentes, como la de que «el tremendismo no es de hoy» (1966: 10); o la fina distinción entre

> los puros procesos de depuración [literaria] hasta llegar a la forma más perfecta y los puros procesos de degeneración o simplificación, como muchos de éstos que refleja la literatura de cordel (1979: 50).

Estas palabras demuestran claramente que Caro Baroja sí profesa un culto a la belleza, pero eso no le impide, como a otros, tener cierto gusto por la literatura de cordel (1969a: 27) y, por supuesto, ni una cosa ni otra le han impedido desarrollar en profundidad el interés científico que le despierta. Es precisamente esta última capacidad la que permite ver en la



postura de don Julio en relación con el tema que nos ocupa una semejanza y una diferencia con los escritores de la generación del 98 que también, muchos de ellos, gustaron de la literatura de cordel. Pero ellos —y Pío Baroja es un buen ejemplo— se quedaron en ese disfrute de una literatura vitalista (su principal cualidad) por popular; o, como Unamuno, llegaron a ver en ella «el sedimento poético de los siglos»; o fue modelo —inspiración más bien— de alguna de sus obras, como en Machado o Valle Inclán. Julio Caro Baroja, tan cercano por muchas razones a los hombres del 98, va más allá: disfruta de ella, como su tío; es capaz de ver en ella valores literarios no por pocos e ignorados menos presentes; pero, a la vez, entra en ella con una actitud científica, no reñida con la simpatía, que nace de su condición de antropólogo, sociólogo e historiador y cuyas raíces, como vimos, se hunden en su infancia, en su familia y, definitivamente, en su propia vida de intelectual honesto y libre de prejuicios. Esto es, en esencia, lo que le debemos agradecer.

María Cruz García de Enterría

Bibliografía

(Anoto solamente aquellas obras de don Julio Caro Baroja que he citado y otras que tratan de forma explícita de la literatura de cordel, y un solo artículo reciente sobre el tema.)

1941: *Algunos mitos españoles. (Ensayo de Mitología popular)*, Madrid, Ed. Nacional, 1941.
1966: *Romances de ciego*, recopilación y estudio preliminar. Madrid, Taurus, 1966.
1968: «Rodríguez-Moñino folclorista» en *Revista de estudios extremeños* (número dedicado a D. Antonio Rodríguez-Moñino), XXIV, 1968, núm. III, págs. 481-486.
1969 a: *Ensayo sobre la literatura de cordel*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1969.
1969 b: *Pliegos de cordel*, precedido de «La literatura de cordel» por Pío Baroja, y «Esta colección de pliegos», por Julio Caro Baroja. Madrid, Banco Ibérico, 1969. (Con facsímil.)
1972: *Los Baroja (Memorias familiares)*, Madrid, Taurus, 1972.
1974: «La littérature de *cordel* et les pièces à machines au XVIIIème siècle», Colloque sur le concept du *populaire* dans la littérature espagnole. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, X, 1974, págs. 579-584.

1979. *Ensayos sobre la cultura popular española,* Madrid, Ed. Dosbe, 1979.
1982: «Una vida en tres actos», en *Homenaje a D. Julio Caro Baroja,* Madrid, Club Cultura y Sociedad, 1982, págs. 9-21.
1989: *Ritos y mitos equívocos,* Madrid, Istmo, 1989.
1993: *Jardín de flores raras,* Barcelona, Seix Barral, 1993.
A. DEL RÍO NOGUERAS: «Viajes apasionados por un infierno de cordel», en *Ínsula,* núm. 543, marzo de 1992, págs. 26-27.



Caro Baroja con Pedro Laín Entralgo, Julián Marías y otros colaboradores de la *Revista de Occidente* (1959)



La razón de la sinrazón: *Teatro popular y magia*, de Julio Caro Baroja

Teatro popular y magia, de Julio Caro Baroja, apareció en 1974, publicado en Madrid por la Revista de Occidente. Fue un libro con escasa recepción entre los especialistas en teatro y entre los que se dedicaban a estudiar el redescubierto siglo XVIII[1]. Sobre la materia a la que Caro se acercaba pesaban muchos prejuicios críticos y estéticos que sólo unos diez años después, y gracias precisamente a su trabajo, empezaron a quebrarse. Caro Baroja se acercaba a lo popular —además de concepto siempre conflictivo, materia desdeñada— y a un tipo de teatro censurado ya desde el mismo siglo XVIII por algunos de los escritores que dieron forma a la historia literaria española al tener los medios para decidir qué era digno de figurar en ella y qué no debía aparecer en sus páginas. Pero además, Julio Caro Baroja se aproximaba a los textos —las comedias de magia, de santos y de figurón— sin atender a sus valores estéticos, antes bien declarando paladinamente su falta de calidad literaria y su total desinterés por ellos. Hacía hincapié, sin embargo, en otros asuntos de evidente importancia: entendía el teatro como algo más que el estudio del texto, y se ocupaba de los aspectos visuales y escenográficos, apenas tenidos en consideración por los historiadores del teatro, y mostraba su preferencia por la historia de las ideas, por el aspecto ideológico de ese teatro y por el contexto social que lo hizo posible.

Como en otros casos, este libro era el desarrollo de inquietudes que habían surgido en investigaciones previas. En esta ocasión, de las *Vidas mágicas e Inquisición* (Madrid, Taurus, 1967, 2 vols.)[2]. Se ponía así de relieve, una vez más, el hecho de que en el trabajo de Julio Caro Baroja se da

[1] *Sólo conozco una reseña, a cargo de José M.ª Díez Borque, en los* Cuadernos Hispanoamericanos, *301 (1975), pp. 213-218.*

[2] *El mismo autor lo señala en la «Introducción»: «La idea de escribir estas páginas sobre la comedia de magia se ha ido perfilando en mi cabeza poco a poco y como resultado de investigaciones particulares, concertadas, precisamente, con ideas de historiadores, interesados por esta crisis que se da en distintas sociedades en los siglos XVII y XVIII. Mis primeras investigaciones están reflejadas en* Vidas mágicas e Inquisición... *» (p. 15).*

una unidad que organiza su amplia y variada curiosidad más allá de la cronología de sus publicaciones, algo que es fácil percibir siguiendo su bibliografía. Aunque no tiene directa relación con el libro que me ocupa, quiero referir una anécdota que resalta este punto de forma ejemplar.

En 1970 Caro Baroja publicaba en el *Boletín de la Real Academia de la Historia* su evocación «Don Manuel al hilo del recuerdo (Gómez Moreno en su centenario vivo)»[3]. Allí, además de recordar la figura del desaparecido académico, comentaba que él se hallaba trabajando sobre las falsificaciones en la historia de España, en concreto sobre las de los plomos granadinos del siglo XVI. Esto en 1970. Su libro sobre las falsificaciones no se ha publicado hasta 1993 (Barcelona, Seix-Barral)[4] y en realidad tenía su origen entre 1952 y 1953, cuando Caro compró a un librero las transcripciones árabes de los plomos del Sacromonte, que posteriormente cedió a Gómez Moreno y más tarde pasaron a la biblioteca de la Academia de la Historia. Esto da muestra, creo, de cómo la curiosidad de Caro Baroja no es lineal, sino que tiene una estructura compleja en la que se asientan numerosas inquietudes, interrelacionadas entre sí, que dan pie a que, a lo largo de cuarenta años —como en el caso relatado—, no se abandone una investigación y, sin embargo, se vayan preparando otras.

En *Teatro popular y magia,* Caro Baroja utilizaba su habitual metodología mixta que, al unir historia, etnología, folclore y literatura, daba al resultado riqueza y variedad de análisis y noticias. Sus fundamentos folcloristas aportaban nueva luz sobre los textos, pero también sus conocimientos iconográficos enriquecían la interpretación que podíamos dar al uso de una escenografía desbordante.

En este estudio sobre teatro y sobre las creencias populares en la magia, Caro se servía además de los recursos del género memorístico. Dos enfoques, el histórico y el memorialístico, que en su labor como escritor aparecen numerosas veces unidos. Por ejemplo, en su trabajo *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español* (Madrid, Istmo, 1980). Esta unión de dos perspectivas hasta cierto punto complementarias dota a sus obras, tanto de la seriedad erudita como de la cercanía del recuerdo, lo que en su caso suele ser, además, un testimonio de relieve histórico. Al estudiar el anticlericalismo señala haber asistido a determinadas manifestaciones de ese fenómeno —transcritas casi con las mismas palabras que emplea al narrar los mismos hechos en *Los Baroja*—, y del mismo modo se conduce al estudiar el teatro popular mágico, comentando que en su niñez vio representar las comedias de magia más famosas. En uno y otro caso no son meras anécdotas que salpican los textos: se convierten en reflexiones sobre la historia reciente de España, o sobre la recepción de un tipo de teatro, añadiendo además, en este último caso, sugerencias sobre

[3] BRAH, *167 (1970), pp. 117-132. Apareció después en* Semblanzas ideales, *Madrid, Taurus, 1972, pp. 245-262.*

[4] *En edición limitada apareció en 1992 (Barcelona, Círculo de Lectores).*

la evolución de un género dramático que poco a poco fue puerilizándose. Como consecuencia de este uso de dos formas de narrar la historia, el lector se encuentra con que cosas que consideraba antiguas o muertas, no sólo clavan sus hondas raíces en la realidad hispana sino que, además, se le aparecen vivas en una sociedad caracterizada, sin embargo, en la actualidad, por su falta de sentido histórico.

La expresión teórica de esta metodología se encuentra en su discurso de ingreso en la Real Academia Española, titulado *Género biográfico y conocimiento antropológico* (Madrid, Caro Raggio Editor, 1986), donde, siguiendo a Kant, diserta sobre el valor y la utilidad de la biografía como instrumento de investigación antropológico.

Teatro popular y magia se publicó durante un año en el que también aparecieron otros libros importantes para el conocimiento del teatro español dieciochesco. Francisco Aguilar Piñal publicaba *Sevilla y el teatro en el siglo XVIII* (Oviedo, Cátedra Feijoo) y Celso Almuiña Fernández —en una línea más cercana a la de Caro— daba a las prensas *Teatro y cultura en la Valladolid de la Ilustración* (Ayuntamiento de Valladolid). Dos importantes trabajos que se completarían con la indispensable aportación de René Andioc al año siguiente, 1975, *Teatro y sociedad en el Madrid del siglo XVIII* (Madrid, Fundación March/Castalia), versión española de su *Sur la querelle du théâtre aux temps de L. Fernández de Moratín* (Université de Bordeaux, 1970). Puede decirse con seguridad que en estos trabajos se encuentra el germen del desarrollo posterior que han tenido los estudios sobre el teatro español del siglo XVIII.

El libro de René Andioc alcanzó más eco entre los historiadores de la literatura y del teatro —por utilizar una metodología menos dispar y más acorde con la empleada en los estudios literarios—, pero hay que recordar que el trabajo de Caro (junto con el del propio Andioc) dio pie a una serie de investigaciones —claramente deudoras suyas—, relativas al teatro popular y mágico que conocieron su apogeo entre 1983 y 1987. Destacan entre ellas las patrocinadas por el profesor Ermanno Caldera[5].

Caro Baroja había combinado en su libro el estudio de la obra de autores concretos, como Antonio de Zamora, José de Cañizares, Juan Salvo y Vela y otros de menor renombre en la época, pero representativos de una forma característica de hacer teatro, con la visión general de lo que significaba la magia y lo sobrenatural en el mundo español de los siglos XVI a XVIII. Este planteamiento le permitía dar a conocer dos perspectivas: una, la de la evolución de las creencias; otra, la de su uso en el teatro para mostrar el progresivo descreimiento popular, y para ver de qué modo el desarrollo de la escenografía se sirvió de la excusa mágica. Pero no sólo de la mágica, puesto que las representaciones de temas sacros estaban también trufadas

[5] *El profesor Ermanno Caldera, de la Universidad de Génova, dirigió durante varios años un grupo de estudios sobre la comedia de magia en España, en los siglos XVIII y XIX. Resultado de ese empeño son, además de otros trabajos, los dos volúmenes colectivos dirigidos por él, titulados* Teatro di magia *(Roma, Bulzoni, 1983) y* Teatro di magia/2 *(Roma, Bulzoni, 1991), así como la edición de las comedias siguientes:* Marta abandonada, *de Ramón de la Cruz (ed. Felisa Martín Larrauri y Ermanno Caldera),* Marta aparente, *de José López de Sedano (ed. Antonietta Calderone),* La pata de cabra, *de Juan de Grimaldi (ed. David T. Gies),* Brancanelo el herrero, *anónima (ed. Joaquín Álvarez Barrientos),* El diablo verde, *anónima (ed. Pilar Quel Barastegui) y* La piedra filosofal, *de Francisco Bances Candamo (ed. Antonio D'Agostino), todas ellas en Bulzoni editore. A estas ediciones, hay que añadir* El anillo de Giges, *de José de Cañizares (ed. Joaquín Álvarez Barrientos, Madrid, CSIC, 1983) y, además de otros artículos, las actas del congreso* La comedia de magia y de santos *(Madrid, Júcar, 1992).*

de alardes escenográficos. En las comedias de santos del Siglo de Oro se daba siempre una serie de mutaciones que formaba parte de los tópicos del género, como eran las apariciones del demonio, la ascensión del alma a los cielos, la bajada de ángeles, etc. Algunas de estas mutaciones venían de la iglesia. Por ejemplo, en la representación del *Misterio de Elche*, todavía hoy es posible ver cómo baja desde lo alto una piña que a mitad de la altura se abre para dar salida a varios ángeles que descienden y recogen a la Virgen, con la que después inician su ascenso. Algo semejante a lo que sucedía en el siglo XVI con la elección del obispillo, según la descripción que nos da Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la lengua* (1611):

> Antiguamente en las iglesias catedrales, en memoria de la santa elección que se hizo de San Nicolás, obispo de Myna, era un infante de coro que con solemnidad, colocándole en medio de la iglesia en un cadalso, bajaba de lo alto de las bóvedas una nave, y parando en medio del camino se abría. Quedaban unos ángeles que traían la mitra y bajaban a ponérsela en la cabeza, subiendo luego por la misma orden que habían venido.

Tras el estudio que Caro Baroja hacía de estos aspectos internos de la representación concluía que la acusación que se hacía a ese teatro de ser desordenado era falsa. En efecto, no se ajustaba a las reglas neoclásicas, pero tenía sus propias reglas y convenciones que debía respetar. En palabras del autor: «se da un excesivo orden por lo mecanizado, aunque nada tenga que ver con las unidades aristotélicas o los artificios de la tragedia francesa, o el teatro de costumbres moratiniano» (p. 16). Lo que estaba claro era que el teatro estudiado en *Teatro popular y magia* tenía una poética, basada en la práctica escénica avalada por la recepción del público durante siglos, a la que respondía y que respetaba con fidelidad. Reglas y convenciones, que eran otras distintas de las clasicistas, y que nacían de considerar a la misma altura tanto el texto como los aspectos visuales y musicales de la representación, cosa que no figuraba en los planteamientos de los ilustrados, para quienes el uso de la música en el teatro, por ejemplo, era una forma de corrupción.

Por otra parte, al servirse de este punto de enfoque del estudio del género teatral, es decir, al tener presente la reacción del público, Caro Baroja hacía también la historia de cómo el género se adecuaba al estado de la creencia de ese público que acudía al teatro y, por tanto, obtenía además datos sobre la evolución del descreimiento en lo maravilloso. De hecho, el proceso de los textos de las comedias de magia fue el de una progresiva secularización, abandonando tanto los relieves religiosos que pudiera tener, provinientes de las comedias de santos, como los aspectos taumatúrgicos y maravillosos, procedentes de la magia. Por eso, el mago de la comedia mágica tomó muy pronto el aspecto de un hombre de ciencia y, de

este modo, sus «poderes» se convirtieron en «conocimientos» obtenidos mediante el estudio, el aprendizaje y la observación de la naturaleza con su maestro. La magia se entenderá como ciencia, proceso que se enfatiza en las obras de José de Cañizares y en las de sus sucesores, que, en gran medida, imitan su esquema cómico, abandonando así el debate propio del siglo XVII sobre la existencia de la magia, sus diferencias entre negra y blanca y la casuística sobre qué prácticas mágicas podían consentirse y cuáles no.

Así pues, Caro Baroja, en su libro, estudiando las relaciones entre magia y escenografía (portento y tramoya); la evolución escénica del teatro mágico y religioso desde el Siglo de Oro e incluso antes; la burla de esa creencia y el tratamiento que se daba a los «figurones»; el peso de las mujeres, es decir, de las Celestinas y magas, en este teatro; la reacción de la Ilustración y el clasicismo ante la ideología y la estética del teatro popular y mágico, profundizaba en el «otro siglo XVIII», tan olvidado en los estudios dedicados a esa centuria. Nos presentaba una investigación sobre el modo de darse las continuidades culturales, sobre cómo evolucionaban y vivían esas mismas tradiciones y costumbres, adaptándose al día a día, razón por la que el teatro de magia obtuvo tanto éxito y se alargó durante varios siglos —hasta entrado el XX— granjeándose la aceptación de públicos distintos.

En realidad, Caro Baroja utilizaba el estudio de la comedia de magia y de santos como una excusa para escribir un capítulo de la historia de las ideas y mentalidades en España. Pero no de un modo abstracto y genérico, como resulta al hablar del barroco, de la Ilustración, etc., sino prestando atención a lo real e individual: «sistemas en conflicto, gustos individuales encontrados. Discusiones enconadas. Ésta es la realidad» (p. 16). De esta forma, se ejemplificaba algo a menudo olvidado: que el cambio y la evolución histórica no son homogéneos. Que, por lo general, antes de que se dé un gran cambio en la historia, suele haber otros anteriores de menor impacto pero en la misma dirección que hacen posible el gran giro histórico posterior. A ello responderían en literatura, por ejemplo, los llamados movimientos «pre». Preilustración, prerromanticismo, etc., hoy en día tan en desuso, aunque sea cierto que hay épocas que amalgaman características de una «edad saliente» y de otra que está por llegar.

Esta forma no generalizadora de acercarse al hecho estético pone también en relación obra literaria (teatral) y recepción, pero de una forma viva, porque, al tener presentes a la hora de concebir la creación literaria las necesidades vitales y crematísticas de los autores y los gustos del público, conseguimos una visión de la experiencia teatral más cercana y real. Comprendemos el motivo por el que los dramaturgos refundían, repetían, adaptaban y ajustaban lo que ya había triunfado en el gusto popular. Caro

Baroja no olvidaba en este estudio, como sucede a menudo, que el artista está inmerso en una sociedad y que tiene unas necesidades que mediatizan su creación. Algo que se percibe en el teatro mejor que en cualquier otra manifestación artística.

Otro aspecto que estudiaba Caro Baroja en su libro ponía de manifiesto la relación magia-tecnología-ciencia, y sus posibles contradicciones. Por un lado, en el Siglo de las Luces triunfaba en el gusto mayoritario un género teatral que se apoyaba en «las sombras»: en la magia, en lo prodigioso y aparentemente irracional. Cuanto más se valoraban los avances de la razón y de las ciencias técnicas, más parecía gustar el teatro desmesurado que se basaba en prodigios visuales que aludían a creencias. Sin embargo, la misma dinámica de la comedia generó, con el proceso secularizador del siglo, ese cambio que hizo, ya se ha dicho, del mago una especie de científico, y de la magia, no una creencia sino una sabiduría, una ciencia, propiciando la burla de lo irracional. A la vez, la magia, la comedia de magia, contribuía al desarrollo técnico real y a su difusión entre el público, pues para hacer verosímiles los alardes visuales, las mutaciones, transformaciones y los efectos escenográficos, se necesitaba de una infraestructura técnica que había hecho posible, precisamente, el avance científico, en cuyos orígenes estaban a menudo los conocimientos «precientíficos» mágicos, en especial los provinientes de la magia blanca y mecánica, como ya señaló Bacon en el siglo XIII.

A esta vulgarización no fueron ajenos, antes al contrario, los escenógrafos y arquitectos italianos y españoles que aplicaron a la escena los avances logrados en perspectiva y maquinaria militar y teatral. Avances que no eran extraños al proceso de la época, que apoyaba los desarrollos técnicos y científicos.

Con el estudio del teatro popular, ya fuera mágico, de santos o de otro tipo, Caro planteaba a la vez un nuevo enfoque del enfrentamiento entre dos puntos de vista que se venían oponiendo desde antiguo y que se manifestaban de diversas maneras y en distintos campos, desde el político hasta el estético. Me refiero a lo que ya en el siglo XVIII se comenzó a llamar «cultura popular» —con todos los elementos anejos que tal denominación conlleva— frente a la que sólo más tarde se llamó «cultura sabia» o de intelectuales. El autor alude a ello en varios pasajes de su libro aunque sin utilizar explícitamente esta terminología, y realiza un análisis, como ya he indicado antes, desprovisto de tópicos y generalidades, encuadrándose en el estudio del día a día y de la individualidad de las reacciones de quienes participaban de distintos modos en el mundo cultural dieciochesco. Las relaciones que Caro Baroja llega a establecer entre los gustos teatrales de algunos miembros de la clase dirigente y la política cultural de



esa clase aporta bastante luz sobre la necesidad de evitar las generalizaciones en los análisis y sobre la conveniencia de acercarse sin prejuicios al objeto de estudio. Algo que, para este mismo teatro, ya adelantó Edith Helman cuando estudió las relaciones entre la obra de Goya y las de Antonio de Zamora y José de Cañizares, dos de los más importantes comediógrafos «populares» del siglo XVIII[6].

Señalé antes que el trabajo pionero de Julio Caro Baroja dio pie a otros posteriores. En esta ocasión, su trabajo siempre sugerente se prolongó en el de otros. Pero en ésta como en otras se mostraba el Caro Baroja investigador de nuevos caminos, curioso de nuevos aspectos. Con palabras de Davydd Greenwood, que ya señaló esta cualidad, diríamos que

> sus investigaciones han sido siempre en campos desconocidos o sobre dimensiones nuevas de campos ya conocidos. Si muchas obras suyas tienen un tono tentativo y hasta apologético, es en parte debido a su humildad, pero más que nada son producto de trabajos hechos en regiones donde no hay precedentes. Ya con sus precedentes podemos seguir.
>
> Además sus obras llevan el sello de su visión de la complejidad, hermosura y tragedia de lo que son fenómenos y vidas al parecer tan sencillas. Su redescubrimiento de la enorme complejidad de la vida de un solo hombre sencillo hace que la historia humana presente un espectáculo casi aterrador. Este sentido de complejidad le ha llevado a destruir una variedad de lugares comunes y les da, hasta a sus obras más particularistas, una cierta universalidad. En este sentido lo específico y lo universal se unen. Al mirar la ciudad y el campo, la historia grande y la historia chica, la mente popular, las minorías oprimidas, y la vida como narrativa, vemos un panorama en el que los problemas humanos universales adquieren múltiples facetas[7].

De esta larga cita se pueden extraer muchas reflexiones, algunas de las cuales se ajustan a las características de *Teatro popular y magia,* y las he señalado a lo largo de estas páginas. Pero conviene reparar en dos ideas. Una, en que los enormes conocimientos de Julio Caro, unidos a su posición ante las cosas que estudia —posición que las entiende como cosas vivas o como muestras, formas de vida y pensamiento—, hacen que cualquier estudio suyo tenga una cercanía vital y una complejidad cultural enormes, resultado de intentar conocer siempre, incluso en lo más anecdótico y simple, cómo vivían y pensaban los hombres —lo más anecdótico y simple, lo menos elaborado, suele ser expresión no adulterada de las formas de vida.

Otra, el concepto de «vida como narración», al que he aludido más arriba al referirme al empleo de los recursos de la autobiografía y la historia en sus estudios. Hoy este concepto está de actualidad precisamente por la nueva discusión sobre qué es la historia y en qué se diferencia de la ficción. Algunos historiadores han llegado a la conclusión de que la historia es una forma de narración: narración de «hechos factuales», en terminología de Genette[8].

[6] *Edith F. Helman, «Los "Chinchillas" de Goya»,* Goya, *9 (1955), pp. 162-167. Recogido después en* Jovellanos y Goya, *Madrid, Taurus, 1970, pp. 183-199.*

[7] *Davydd Greenwood, «Semblanza de Julio Caro Baroja», en Julio Caro Baroja,* Semblanzas ideales, cit., *pp. 278-279.*

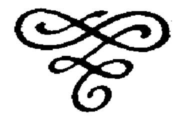
[8] *Que la distingue de la narración de «hechos ficticios», propia de la fabulación. Gérard Genette,* Ficción y dicción, *Barcelona, Lumen, 1993.*

Por otra parte, la idea de «vida como narración» tiene otra lectura que cuadra al trabajo de Caro Baroja. Vida como relato de ideas, sensaciones, corrientes, discrepancias, cambios, gustos, creencias, etc., que tanto sirve para darnos datos y explicaciones, como para ser objeto de estudio ella misma. Es más, el hecho de que Julio Caro dé preferencia a lo individual, a las vidas —*La vida rural en Vera de Bidasoa* (1944), *Vidas mágicas e Inquisición, El señor inquisidor y otras vidas por oficio* (1968), *Estudios sobre la vida tradicional española* (1968), *Vidas poco paralelas* (1981), por sólo citar algunos títulos—, y no a lo general y a los sistemas, es el motivo principal de que sea contrario a los «ismos», interesándose más por aquello que queda fuera de los esquemas y de las estructuras. Lo que no se ajusta a la regularidad, a la norma, es lo que con preferencia ha llamado su atención. Así, por ejemplo, el estudio de las minorías; de lo marginal, como puede ser lo mágico, y así también, su interés por un tipo de teatro como es el de magia y, por extensión, el popular, infravalorado y escamoteado tanto a la historia del género como a la de las ideas y de la cultura españolas.

En definitiva, *Teatro popular y magia* daba un paso adelante en el conocimiento de una parcela histórica, estética y del pensamiento español abandonada por el prejuicio crítico, pero ofreciéndonos mucho más, como suele ser habitual en los trabajos de Julio Caro Baroja. El «otro siglo XVIII»[9] existía y, gracias a su obra, alcanzábamos a comprender cuál era la razón de la aparente sinrazón que parecía subyacer en ese teatro, expresión de todo un mundo tradicional presente en la literatura, en el arte y en la historia mucho más de lo que se supone.

[9] *Aunque el libro se ocupe de este teatro desde sus orígenes hasta el nacimiento del cine, el núcleo central de la obra lo ocupa el estudio del teatro de magia durante el siglo XVIII.*

Joaquín Álvarez Barrientos





La novela familiar de los Baroja

Ya para mí es igual la calle animada de la gran ciudad que el sendero del monte. Ni de la una ni del otro espero nada.
Pío Baroja

I

A pesar de que entre las memorias de Pío Baroja y las de Julio Caro Baroja (publicadas aquéllas en 1948 y editadas, definitivamente, éstas, en 1978)* median treinta años, pueden considerarse un mismo texto, ya que admiten ser leídos «en paralelo». Cuentan la novela familiar de los Baroja, se someten a la clave privilegiada de las novelas de Pío y narran el final de un grupo gentilicio, que se complace en imaginarse como decadente: en lugares fijos y típicos, la historia va de la altura a la hondura.

Pío se levanta muy pronto, cuando es todavía de noche o apenas amanece. Está solo y se percibe como un fantasma, una voz sin cuerpo. Tal vez, las memorias se escriban desde ultratumba, según el gran ejemplo de Chateaubriand. No pocas coincidencias reúnen a don Pío con el vizconde: imaginarse un fin de raza, un fin de cultura, recibir y desviar una vocación eclesiástica, amar el viaje, pensar en la vida como un calderoniano deambular en torno a la tumba, hasta que se alcanza ese grado fantasmal del discurso que habilita para redactar las memorias, tal si la voz que rememora estuviera, viva, más allá del sepulcro. Voz del definitivo fantasma, de la definitiva identidad: la escritura. Cabe pensar, también, en otros ejemplos: Poe, tan querido por don Pío, y Mallarmé-Valéry, bastante menos queridos: escribir cuando la ciudad duerme, como si los demás no existieran o, al menos, como si no estuvieran. La luz de la mañana laboriosa, gregaria, plebeya, amenaza la escena.

* *Pío Baroja:* Desde la última vuelta del camino: Familia, infancia y juventud. El escritor según él y según sus críticos. Reportajes. La intuición y el estilo, *Biblioteca Nueva, Madrid, 1944/1948. Julio Caro Baroja:* Los Baroja. Memorias familiares, *Taurus, Madrid, 1978.*

Las memorias son el lugar privilegiado para intentar un montaje de la que, seguramente, es la fantasía profunda de todo escritor: el Gran Teatro del Mundo. En las memorias, descaradamente, a cara descubierta, uno hace todos los papeles. A fuerza de hacerlos, de vuelta, deja de ser uno. La fórmula de don Pío es: yo, tú, él, no tenemos importancia. Entonces: ocupémonos de Pío Baroja. El ejemplo más claro es la cantidad de espacio que concede a sus críticos, cuyas notas, con frecuencia, transcribe, cediéndoles la palabra. Enseguida, los refuta y, siempre, concluye que carecen de importancia. Lo importante es la referencia, es decir: Pío Baroja. No es el que escribe sus memorias, sino aquél al cual se refieren quienes ocupan buena parte de sus memorias.

El Gran Teatro del Mundo propende a colmar otra fantasía: la de autoengendrarse, prescindir del padre que fatalmente ha de aceptarse por razones genéticas, y constituirse en padre de sí mismo. La obra se erige en significante y el autor (digamos: Pío Baroja) es su significado. Dice Pío:

> Yo pienso que puedo hablar de mí mismo sin sentir ningún entusiasmo egotista físico o intelectual. Me figuro que puedo desdoblarme en un actor y un espectador; en un actor a quien puedo juzgar, naturalmente, con cierta benevolencia, de padre a hijo.

Por eso, lo que más le interesa de su vida es su niñez, la edad en que el hijo es más hijo, valga la redundancia. Menos, su carrera y los personajes notorios que conoció. Su memoria es, además, la que permite la censura materna. Hay una escena que lo muestra: Pío se pone a quemar unos recortes que se refieren a él y su madre lo disuade. La memoria crítica que se conserva es la que decide su madre, una memoria marcada de filialidad.

El individuo y la época no valen nada, sostiene Pío, desde ultratumba, cuando individuos y épocas han sido canceladas por la muerte. Un libro vale (sic) lo que una canción de café, por lo que entretiene. De nuevo, una figura teatral: el tabladillo del café, la pequeña escena. Entretener es mantener (¿la vida, quizás, eso que está muriendo, ahí?) y es, también, tener-entre: sostener entre dos elementos portantes. La vida es tediosa y el arte es entretenido. La vida caería por aburrida si el arte no la mantuviera. Una misión aparentemente modesta pero de efectos capitales.

El fantasma que narra las memorias tiene rasgos de identidad muy perfilados. Parece el vagabundo de una novela romántica alemana (sobre todo, recuerda al *Taugenichts* de Eichendorff, pero también a sombras de Novalis, Jean-Paul, Schlegel): alguien que sale de casa, al amanecer (concluida la escritura o, al revés, escapándose de casa en ella), al azar, asustado por peligros quiméricos aunque temerario ante realidades peligrosas. Va cantando, con la esperanza de que un rostro jovial (¿de qué sexo?) asome a alguna ventana, pero nadie aparece. Cuando llega a una ciudad y pretende



entrar en ella, le ponen como condición dejar de lado sus más gratos sueños. Entonces, vuelve al camino, a la vereda rural. Si, acaso, lo dejan entrar incondicionalmente en la ciudad, enseguida se siente ahogado y retorna al campo. Con los años, descubre que el sendero no es azaroso, sino que tiene un plan secreto. Vivir es revelarlo. Dicho de otra forma: el devenir que se cumple se convierte en historia.

El vagabundo rural privilegia el devenir sobre el ser, el *werden* sobre el *sein*. No tiene casa propia. ¿Nunca la tuvo, la abandonó, lo expulsaron de ella? Su mirada, en cualquier caso, no se complace en lo que ama sino en lo que odia y desprecia. Lo bello ha de haber quedado en la inexistente o perdida casa, en el *Heim*. La mirada es atraída por lo que carece de *Heim*, lo *unheimlich*, lo siniestro. Quizás haya un decreto doméstico: todo es feo fuera de casa. Feo y digno de contarse. Contarlo es bello.

Hay un espejo privilegiado en el cual se mira Pío: es el denominado, por él mismo, «la mujer española» (veremos luego cómo se vincula esta identificación con el autorreconocido matriarcalismo de los Baroja). La mujer española es intuitiva y conservadora, y considera inútil y peligroso cuanto la aleja de su función materna. Teje nidos, busca ramas firmes. Tiende a la rutina y no al pensamiento. No lee y gusta de un hombre «fuerte, joven, guapo y bien plantado». Pío dice de sí mismo: «Prefiero lo agradable cotidiano a lo desagradable inesperado». Es tradicionalista, ligado a lo anterior y ancestral, hogareño, recogido. Y es, por fin, Pío y Baroja (esto, en vascuence, significa «roca fría» o «río frío»). De nuevo, la fluencia, el devenir. Y la frialdad.

Los gustos de Pío coinciden con los de las señoras de la familia: la novela por entregas, el melodrama, el sainete, el cuplé, la opereta. Su vocación es indecisa: no sabe si ser marino, pintor, militar viajero o, finalmente, médico, aunque de modo compulsivo. Se doctora con una tesis que podría ser el título de una novela barojiana, *El dolor*. Nunca sabe mucho de medicina y, más que la cura, le interesa la personalidad de sus pacientes. Se dedica a la literatura de manera persistente, pero también residual, cuando abandona sus trabajos de médico, industrial y bolsista. La literatura: ilusión y pobreza. Detrás quedan sus deseos imaginarios, los que se desearía desear: «Fuera de que me hubiera gustado tener éxito con las mujeres y correrla por el mundo ¿qué más había en mí? Nada; vacilación». En el momento de la decisión vocacional, rememora sus ineptitudes: música, matemáticas, lenguas. Apenas recuenta una facultad: los «sentidos perspicaces».

No todo, desde luego, es inercia y oquedad femeninas en el imaginario de Pío. La escena en que se fragua su vocación de escritor está escogida con aguda lucidez y en ella se anudan, con los hilos de la escritura, las divergentes instancias del padre y la madre. Es cuando la familia, en uno

de sus típicos desplazamientos tribales, se instala en Valencia. Allí enferma de tisis y muere, muy joven aún, Darío, el hermano mayor. Es, sin duda, el primogénito clásico, receptor del deseo parental. Es el que no teme a la noche, sale al mundo y se enreda en juergas. Tiene ganas de escribir, como su padre. Su muerte, que parece integrar un decreto familiar de intensidad y de aprensión al peligro del mundo, hunde a Pío en una potente depresión. Un panteísmo pesimista le hace ver que todo se disuelve en la inmensidad de la vida. Tardíamente, es como si descubriera su propia mortalidad a través del proceso terminal de Darío (nombre imperial, si cabe), al cual asiste con dolorosa minucia.

En la fantasía del depresivo, la familia se contagia del mal de Darío y se va extinguiendo. Él, quizás, adelante su muerte con el suicidio. Es entonces cuando se le ocurren las historias de su primer libro, *Vidas sombrías.* La escritura aparece como el mágico truco de Scheherazada: la postergación de la muerte (y la resurrección del padre y el hermano, escritores frustrados). La vida individual, tensada sobre el abismo del cosmos por el trabajo de la escritura, se prolonga. De este modo, Pío ocupa el lugar del primogénito y recoge la quebrada herencia paterna. Hay que concluir los textos interrumpidos, dar realidad a los textos deseados y no cumplidos por Serafín y Darío Baroja. Aún más: la actitud ante el lenguaje, claramente realista, es la de una sumisión de la palabra al sujeto que la empuña: una actitud de señorío viril:

> Solamente ya de viejo, comencé a leer los libros completos, con todas sus frases. No me extasío con el sonido de una palabra, y con entenderla me basta. No creo que haya relación alguna entre un sonido y una idea.

En el imaginario del escritor, se cumple otra de las fantasías capitales de la escritura: la plenitud, la androginia. Su esquema de personalidad es materno, pero su tarea vocacional es paterna. Andrógino como el caracol, Pío recorre las enigmáticas sendas del mundo como un padre y, con la casa a cuestas, como una madre.

La voz que narra las memorias de Julio es del mismo sesgo que la del memorialista Pío. Cuando empieza a redactarlas, en 1957, es «un muerto con cierta inteligencia» y, como Pío, «un solterón grafómano». Tiene poco más de cuarenta años, pero, como siempre, se siente viejo, enfermo y falto de energías. Julio es, igualmente, el hijo menos querido de su padre: un «niño retraído y sabihondo». El hermanito menor supérstite (dos intermedios mueren de pequeños), llamado, curiosamente, Pío, rubio y guapo, seduce al padre con sus llantos. Ya se verá, luego, cómo juegan estos matices en la memoria de Julio. En cualquier caso, su tarea consiste en redactar unas memorias familiares. Lo que, finalmente, ha hecho el tío, aunque en-



carándolas como personales. La confusión viene de lo ya dicho: el código de la memoria de los Baroja es la novelística barojiana. Aún para Pío Baroja, según corresponde, sus novelas son el paradigma de su rememoración.

Hay otro par de señas de identidad que quiero subrayar como comunes a Pío y a Julio: la sacerdotal y la vasca.

Sacerdocio es celibato. Julio evoca la soltería de Pío como algo aceptado por resignación, al modo como se imponía, en las viejas familias, la soltería a una de las hijas, para que cuidara de los padres en su vejez. Pío esbozó, sin concluir, algún intento de romper su soltería (hacia 1913, por ejemplo) pero lo cierto es que se define como solterón desde joven y es visto como tal por los vecinos de Cestona, donde va de médico con apenas veintiún años. Allí lo atiende como a un canónigo (sic Pío) una doméstica llamada, justamente, *la Sacristana.* Los vecinos hallan que habla el vascuence como los curas en los sermones y él comenta: «El médico, indudablemente, tiene algo de cura». Ya sus profesores le censuraban su mentalidad dubitativa, escéptica. La ciencia positivista no puede dudar. Agrego: la fe, tampoco. La existencia entre paréntesis es, asimismo, un rasgo de renuncia sacerdotal. Cuando vuelve a Cestona, tras décadas de ausencia, encuentra su casa como la dejó y apostilla: «Me pareció como si me hubieran escamoteado la vida».

Su cuarto de estudiante ya parece una celda monacal: libros, retratos de escritores preferidos, una calavera y unos huesos. Se prepara la voz de ultratumba en un ejercicio espiritual de apartamiento del mundo, suerte de fantasía de pasar fantasmalmente por aquél como un espíritu puro, tal vez un aparecido de esos que habitan las consejas oídas en la infancia. Su casa «tribal» tiene algo de falansterio y en sus novelas, a menudo, el final de la aventura lleva al héroe al retiro aldeano *(Las inquietudes de Shanti Andía)* o a la pequeña comuna de modelo monástico *(El laberinto de las sirenas).*

En la acritud barojiana hay mucho de condena al mundo y a la condición humana como pecaminosa (estúpida y cruel), una acritud propia de la distancia sacerdotal. Su ideal de vida es recoleto, austero y modesto, como si buscara la salvación individual en la inmanencia, según el paradigma católico. La historia es perversa y allí sólo hay perdición. En cambio, la casa sosegada y honesta, escenario de las «pequeñas virtudes», instala un remanso de bondad en *el gran torbellino del mundo,* sometido a *las veleidades de la fortuna.* En esto, don Pío es muy «noventa y ocho», por más que haya protestado de la inexistencia del grupo definido por Luis Bonafoux y que tanta suerte ha tenido en las historias de la literatura española. La intrahistoria de Unamuno, la vida calmosa de los hidalgos azorinianos, la bondad privada y hogareña de los burgueses en Benavente, equivalen a lo antedicho. Aún Valle-Inclán, que es quien más se interesa por la intemperie

histórica, lo hace desde el gabinete hermético donde arde su «lámpara maravillosa». Sus evocaciones de la Galicia arcaica y carlista son idealizadas; luego, su visión del ruedo ibérico y de la americana Tierra Caliente, está en clave de esperpento más que de proceso histórico. Antonio Machado fija su mirada en las ciudades muertas y su tiempo coagulado, como Maeztu, el más político de todos, acabará por hacerlo en la eterna y diamantina hispanidad.

Don Pío se siente siempre objeto de rencor, malevolencia e injusticia, como si fuera un mártir laico, víctima del «ansia plebeya de venganza». La plebe, enemiga de la aristocracia, en este caso una suerte de aristocracia sacerdotal de la inteligencia.

Julio recoge tempranamente esta herencia barojiana. De pequeño, lo atraen los muñecos y las máscaras, cifra del carnaval mundano de la historia. Los ve como si fueran personas reales y, en las alucinaciones y pesadillas ocasionadas por alguna enfermedad, se siente mirado por aquellos rostros y aquellas presencias que desconoce pero que lo reconocen, con cierta impregnación de control y persecución.

La respuesta defensiva es la indiferencia, el abandono, la famosa «dejación» de ciertos místicos. Desconfía de las creencias compartidas y se refugia en la soledad y el ensimismamiento. Es, como él mismo precisa, la autosuficiencia de un niño solo entre mayores, un ámbito hogareño y femenino, con las criadas en primer término, la madre y la abuela en segundo: las referencias afectivas de un sacerdote. Viceversa, cuando concurre a una fiesta popular, la estudia sin participar en ella. Se excluye para comprender, mientras los demás bailan, se embriagan o meten mano a las muchachas. La privacidad empieza, pues, en la privación.

En cuanto a lo vasco, en Pío tiene varias matizaciones. En cierta vertiente, es una emoción romántica de identificación con paisajes y con gentes arraigadas a dichos paisajes. Una emoción mística de participación más allá del sujeto. «En Cestona empecé a sentirme vasco y recogí este hilo de la raza que ya para mí estaba perdido». Pío habla con frecuencia de «nuestra raza» y, con parecida frecuencia, niega la noción de raza como complejo de caracteres étnicos. Más bien apunta a unos elementos históricos comunes pero desconocidos, una suerte de inconsciente colectivo. Algo cultural y hereditario, pero no genético. Memoria oscura y grupal, de nuevo: inmanencia. Para el caso vasco, se trata de su folclore rural. En la ciudad —otra fobia del noventa y ocho— el vasco se altera y se desdibuja. El vasco es mudo y, al tornarse elocuente, se desnaturaliza. Hace grandes cosas, pero de las que nadie se entera. Su imaginaria hidalguía no responde a una realidad social, como en la Castilla o la Andalucía de los latifundios. Si se quiere, es una pequeña hidalguía sin nobleza. Unamuno personi-



fica, para Pío, al vasco «urbanizado», que quiere ser un predicador social, un líder de los espíritus.

En el vasquismo me son simpáticos: la sencillez y la oscuridad del hombre de campo, su poca tendencia a la afectación y a la pedantería, su poco dogmatismo, la no existencia de grandes ciudades y hasta la antigua tendencia de dirección de la casa por la mujer, que da una expresión de resto de matriarcado... pertenecer a un grupo étnico tan escaso y tan peculiar como el vasco da una cierta sensación de extrañeza.

En otro sentido, Pío identifica vasquismo con aristocracia, y veremos en qué medida el clan de los Baroja pone en escena estos principios. Hay una divertida anécdota que Pío narra a propósito de una excursión a Jerez y a las pullas de una señora de la buena sociedad local. Es entonces cuando le comenta a Maeztu: «Nuestros antepasados en Álava ya eran hidalgos cuando estos andaluces todavía estaban dominados por los moros. Ya sabe usted que los vascos no datamos».

Al cabo de los años, anota Julio:

La tierra vasca ata al que ha pasado su niñez sobre ella, y aunque no haya estado acorde con lo que piensan y sienten muchos de sus pobladores. Es la tierra madre por excelencia: severa, dulce. Sin pretensiones.

Su reclamo de paganismo tiene que ver con esta noción de lo local como sagrado, con la visión del paisaje como «habitado» *(haunted, hanté)* por diosecillos lugareños, domésticos, puntuales, opuestos a la concepción monoteísta de un Dios único, abstracto y universal, propia de los desiertos por donde vagan tribus semíticas. Su vocación de etnólogo se despierta, justamente, con la lectura de libros de mitología e historia de las religiones comparadas (Reinach, Frazer).

II

El primer rasgo de la *gens* Baroja es su identificación con una casa. El grupo, siempre apiñado hasta que la muerte lo va desgajando, se instala en una casa con fantasías de arraigo y permanencia. Es la casa tribal, y alguna correspondencia misteriosa entre los habitantes y la construcción hace que ésta no pueda pensarse como ajena. El arraigo tiende a la estabilidad, pero puede darse también en la prosperidad o la decadencia. Pío nos describe la casa de su abuela, entrevista en la infancia, durante la guerra carlista. Es una mansión lujosa, que espera la visita del rey Amadeo de Saboya. El rey nunca llegará y la guerra sigue. El niño es arropado de prisa y llevado a una casa amiga, para evitarle los riesgos del bombardeo. Ve el mar, que promete escape y libertad. En la calle, los cadáveres de los soldados se pudren al sol.

La mansión decae y la abuela convierte sus estancias en criaderos de gusanos de seda. Unos bichos repugnantes producen una materia preciosa. Un pavo real, ave lujosa y siniestra, se pasea por los cuartos y lanza sus tétricos graznidos. Rareza, decadencia, promesas incumplidas, fealdad convertida en sustancia delicada: el gótico caserón es el primer espejo gentilicio de Pío Baroja.

De joven, apenas veinteañero, Pío va de médico a Cestona. Vive solo un tiempo pero la *gens* se le presenta y reconstruye el grupo. Con los años, los Baroja se arraigan en Madrid y en Vera de Bidasoa.

Julio ofrece una cumplida descripción de la casa en la madrileña calle de Mendizábal, destruida en la guerra civil. Allí viven la abuela materna y sus hijos, el soltero y los dos casados (Ricardo y Carmen). Las seis muchachas de servicio crean una suerte de clientela y de jerarquía parafamiliar. Al fondo está la pequeña empresa del padre, el editor e impresor Caro Reggio. Ricardo y Pío trabajan en casa. Poblado de colecciones de libros y demás objetos, el chalet de los Baroja es una suerte de aldea autosuficiente y de falansterio de novela barojiana. En este escenario, la familia acrecienta su aislamiento y, por los avatares de la historia, una parábola decadente. Las matriarcas la sostienen como grupo. Muerta la última, queda al hijo soltero clausurar la vida de la *gens*. De algún modo, su relación con la casa lo mantiene en una expectativa paradisíaca infantil:

> El Paraíso era mi casa, llena de misterios, de encantos, de secretos. Fuera, si no estaba la selva, llena de lianas y animales dañinos, sí una tierra extraña.

Julio es primogénito y lleva catorce años al hermano menor supérstite. Percibe, desde el primer momento, el «flujo gentilicio» que emana la familia. Hereda el nombre de su abuela paterna, Julia, y el original conjunto que recuerda haber reconocido es el de esa abuela epónima y el grupo de sus sirvientas vascas. Luego, la mitología familiar se cristaliza en los Baroja, a partir de la otra abuela. Es una historia que resulta inteligible a partir de las novelas de Pío. Hay un decreto profundo en este cuadro con la pareja de las abuelas y los cuentos del tío sacerdotal: habrás de recontar lo ya contado.

Esta *gens* barojiana es matriarcal. La madre da identidad al grupo y ordena los parentescos. Pero hay más: la honda esencia del grupo es su pertenencia a la cultura vasca, la oscura raíz que fija los rasgos gentilicios. A partir de ella, las ramas femeninas y masculinas divergen y esta divergencia parece haber sido resuelta con una antigua y tácita negociación: las mujeres son católicas y los varones, librepensadores. Éstos buscan como mujeres a otras señoritas igualmente devotas. No han de ser como «ellos», sino como «ellas». La abuela Nessi de Baroja, rodeada de unas mujeres

vasquistas y piadosas, es la cifra. A los varones queda buscar una nueva matriarca o quedarse sacerdotalmente célibes.

El otro núcleo doméstico es Itzea. Una casa ruinosa, elegida por Pío, a partir de un decreto materno. La escoge cuando ve sobre el portal un escudo de los Alzate, hidalgos de la rama materna. Como en alguna de sus novelas, el caserón es restaurado lentamente. «El escudo de Alzate me invitaba a seguir la obra», comenta Pío. Itzea tiene varias etimologías probables. Escojo *itz*, que en vascuence significa «palabra». Itzea es la casa de la palabra, que es también la casa de la madre y de la indatable hidalguía vasca. Itzea, para Julio, sigue siendo otra prenda de eternidad infantil:

> Seguía a los veinte años, como de niño, soñando con la ida veraniega a Vera. Generalmente, los hombres jóvenes no gustan de los pueblos pequeños, como gustan a los niños.

Julio seguirá habitando Itzea, custodiando el tesoro gentilicio, aumentando y completando la biblioteca familiar. Entre las cosas de las mujeres quedan algunos instrumentos de navegación, grabados con barcos y puertos, maquetas de naves: el pasado en que la tribu se lanzó al mundo y ocupó el «afuera». Ahora son cosas decorativas que evocan el amarillo salón isabelino de la abuela. A veces, Julio coge un tomo de la *Ilustración* española o francesa y se instala en el siglo XIX, donde menudean las fiestas. Cerca, en la plaza del Ayuntamiento, hay un caserón simétrico, el de los Larumbe. Allí viven una madre viuda con sus dos hijos solteros. Otra casa señorial, otro escudo, otras antigüedades que cierran el espacio entre dos espejos.

Julio evoca a su padre, el impresor Caro Raggio, como «un hombre de *gens*, de linaje, y la consanguinidad debía tener para él una fuerza irresistible». Pero lo hondamente consanguíneo es adscribirse al clan de su mujer, Carmen Baroja, y compartir la tarea de sus cuñados, los dos escritores. Le preocupan unos negocios que nunca van del todo bien. Separado de Julio durante la guerra (el padre queda atrapado en Madrid y el hijo, en Vera), se reencuentran en 1939 y Julio evoca: «...él era un hombre en estado de decadencia absoluta, aunque fue entonces acaso cuando llegamos a estar más compenetrados»... «El sino de los hermanos Caro Raggio parecía ser el de fracasar y morir sin llegar a la vejez».

Los Caro son fuertes, pero no profundos. Son, para Julio, como los personajes secundarios de una novela, que sólo sirven para realzar las cualidades del protagonista. Hombre de infancia infeliz, el padre de Julio es un hijo maltratado que recuerda esta malquerencia el resto de su vida y que deja en su hijo una impronta temperamental. Intelectualmente, Julio es hijo de los Baroja, de la piña concebida por la abuela Nessi de Baroja. Si los Baroja son atípicos «burgueses raros», los Caro Reggio son típicos bur-

gueses decadentes, un fin de raza conformado en torno a la imagen melancólica del padre, un depresivo con bruscos ataques de rareza «barojiana»: disfrazarse de mujer ante sus obreros, hacerse pasar por criado de una noble casa en la compra del mercado.

Pío, en sus memorias, escarba con minucia los antecedentes familiares. Desde luego, a cada rato se detiene y dice que esto nada importa, pero sigue adelante. Para lo que sí importa en esta novela familiar, rescatamos aquellos parientes que Pío llegó a conocer.

Pío simpatizó con su abuela paterna: era aficionada a los libros y debió cultivar ese estilo barojiano de «espantarse las moscas». Los hijos rompieron con ella y Pío acudió, solo, al lecho de muerte. Del abuelo Nessi sabemos que era dibujante y murió joven, dejando en su hija, la madre de Pío, una secuela doliente.

Un medallón interesante es Cesárea Goñi, tía abuela solterona que lee incesantemente novelones populares y folletines. Debió ser una personalidad imperiosa, de acuerdo a su cesáreo nombre, y hechizaba a su sobrino nieto por la rareza de su soltería y su afición a los libros, notable entre las mujeres de la época. Imaginamos que de Cesárea aprendió Pío el gusto por ese romanticismo exterior, gótico y un poco truculento que evoca con sorna en sus novelas, la misma sorna que Cesárea ponía al recontar sus lecturas, mientras Pío miraba, por la ventana, el puerto de San Sebastián, con sus barcos tripulados por marineros rubios. Él nunca será un marinero rubio, sino un lector sentimental e irónico de folletines decimonónicos. Su espejo está en el salón de Cesárea. Para colmo, el padre de la tía, Antonio Goñi, estuvo condenado a muerte y fue oportunamente indultado por Isabel II. Cesárea, según cuadra, morirá nonagenaria. A la vuelta de los años, Julio también tendrá su tía solterona, lectora de folletines.

La primera imagen que Pío guarda de su padre, don Serafín, lo muestra contando un relato de fantasmas. Está en su imprenta, rodeado de escritores y militares que hacen allí tertulia en el verano de Donostia. De algún modo disperso y trunco, todo el caleidoscopio personal de Pío está en su padre: la ciencia (era ingeniero de minas), la afición a la ópera, las letras (dejó alguna novela inacabada, artículos, letras de canciones), la creencia en lo diferencial vasco, la indiferencia por los negocios, la irreligiosidad. No obstante, ello no impide que Pío se imagine como un hijo no querido, fruto de la rutina sexual de los padres (es el hijo tercero) y no del deseo. Su acto originario es «una aburrida repetición». Julio recuerda este apotegma del abuelo Serafín: «Toda mujer española, si es honrada, debe odiar a su marido». Tal vez, una definición del matrimonio Baroja Nessi.

Estos elementos dispersos en el padre se galvanizan por obra de la madre, una personalidad quizá con menor contenido, pero más fuertemente



estructurada, gracias al matriarcado de la *gens* Baroja. Es curioso observar que doña Carmen, madrileña de origen lombardo, ocupa, sin embargo, el lugar de la matriarca en un clan ordenado «a la vasca».

Pío la retrata con rasgos que parecen autobiográficos. Frente al padre y su alegría bohemia, la madre instala su «fondo de resignación y fatalismo», con algo de educación protestante y puritana. Es trabajadora, hace trabajar y la quieren todos, en primer lugar los obreros y personas de servicio.

> Para ella, evidentemente, la vida era algo serio, lleno de deberes y de poca alegría. Tenía una idea muy severa del deber; yo sospeché siempre que no tenía esperanza ninguna.

La madre no sale ni pasea y muere muy vieja (con 86 años, en 1935). Si la noche sorprende a Pío con su madre en la calle, él le pide volver a casa. El chico padece de *pavor nocturnus*, que tanto puede ser miedo al mundo exterior en horas desprotegidas, o miedo a la falta de límites que supone una imagen siniestra de la propia madre, la cual, mágicamente, se deja en la calle y se aleja con la luz hogareña, que enciende la «buena» madre. En cualquier caso, no está allí el padre como figura protectora. El padre, como el hermano mayor, tal vez se ha ido de juerga. El resultado es que Pío se queda a solas con la madre, bajo la protección de la casa gentilicia, poblada de criadas. En algún momento de la vida familiar, el padre se queda en Guipúzcoa y la madre, con los niños (la hija menor está apenas nacida) van a Madrid, a casa de la tía Juana, mujer de negocios, que hace las veces de padre. Otra actitud matriarcal.

Julio también señala el carácter central que la abuela tiene en la *gens* Baroja. Era «un símbolo de la vida familiar eterna»... «En mi abuela había algo de telúrico, ancestral, la esencia de la tradición de la familia». En su historia sentimental, hasta los diez o doce años, el amor dominante es el de la abuela y sólo a partir de la adolescencia se percibe la afectividad de la madre. Un modo matriarcal de constituir el complejo de Edipo. La madre lo es en tanto heredera de la abuela en el gobierno de la *gens*. Aquí Julio vuelve a repetir la historia de Pío. La vida del hijo y la vida de la madre son una sola vida, hasta que la muerte de ella mata buena parte de la otra vida. De algún modo, la muerte de la abuela, en 1935, es, para Julio, el descubrimiento de su propia mortalidad: ve que su madre habrá de morir y se ve solo en el mundo.

Pío habla poco de sus hermanos. Apenas si nos deja un perfil contrastado del mayor, no sólo en los días finales y su resurrección a través de la asumida escritura propia, según hemos visto, sino en la dirección opuesta de sus lecturas. Darío lee cuanto periódico nuevo aparece. Pío compra viejos libros de lance, por el placer inútil de leer. La hermanita menor está muy

alejada en edad. Mientras el mayor es inhumado, Ricardo, el más cercano, es una figura harto borrosa.

Ricardo era pintor y, en menor medida, escritor. Tal vez, Pío y él disputaron, inconsciente y sordamente, por la herencia paterna, la novela inacabada, desplazada a la primogenitura vacante por la muerte de Darío. El tema cainita no está expreso, aunque es muy del noventa y ocho (Unamuno y los Machado han abundado en él). No obstante, cuando Pío se refiere (y lo hace largamente) a Valle-Inclán, el retrato contrastado parece suscrito por Caín: es el niño mimado visto por el niño terrible.

La imagen que de Ricardo Baroja nos deja su sobrino Julio echa buena luz sobre el vínculo que ligaba a los dos hermanos. Ricardo resulta ser el caleidoscopio paterno sin la estructura materna, una suerte de repetición insistente e inconcluyente del padre. Julio lo define como un personaje de Pío, fuerte en sus convicciones teóricas (anticlericalismo, darwinismo, algo de marxismo, materialismo clásico, etc.) y débil en sus decisiones prácticas. Si Pío es la contracción (la literatura puesta en escena a través de una obra ingente), Ricardo es la dispersión: un poco de ciencias naturales, de pintura, de música, de teatro, de manifiestos políticos, etc. Si Pío es físicamente debilucho, Ricardo es fuerte, pero tiene una mente aprensiva ante la enfermedad y la muerte. Es un niño grande, que gusta de jugar con niños pequeños y narra historias mitomaníacas. Al revés de Pío, que parece no haber sido nunca un niño, tal vez por identificación con las figuras adultas de las matriarcas. Arriesgo esta fórmula: el lugar del padre queda vacante por la muerte de Darío, pero es la madre quien lo llena, instalando en su lugar al cronista sacerdotal de la *gens*, a Pío Baroja.

Sin duda, es el retrato central de la galería: Pío descrito por Julio. Tarea difícil, porque hay una unión simbiótica entre las dos vidas. Unión hasta de convivencia física, que sólo se interrumpe por algún viaje de Pío y durante la guerra civil, en que marcha a Francia. Cuando Julio habla de Pío, habla de sí mismo, y viceversa. De otra parte, la paciencia que Pío le tiene de pequeño y la confianza que le dispensa de maduro, son las de un padre. Un padre recluido y laborioso, que no hace sino leer y escribir, proporcionando un espejo. Y aquí volvemos a la dinámica de la *gens*, ahora con una nota *avuncular:* en cierto esquema matriarcal, el tío ocupa la instancia paterna. Forma pareja con la abuela y, más tarde, con la madre. Una pareja que, según el modelo Baroja, separa siempre a la mujer del varón por el corte del tabú. En el momento de la decisión vocacional, Pío indica a Julio a sus dos maestros: Telesforo Aranzadi y Hugo Obermaier. Se trata de estudiar la arqueología del país vasco. Dice Julio: «Vivía sumergido en el mundo de mis padres y de mis abuelos y pensaba en tiempos todavía más lejanos mirando más hacia atrás.»

En el grupo matriarcal, el eje no es la línea paterna, sino que es matrilinear. La mujer sería, en términos metafóricos, el falo de la familia, la referencia que da identidad a los ascendientes y descendientes. Como metáfora mayor, la madre tierra vasca a la que se vio aludir por parte de nuestros memorialistas. En la *gens* Baroja hay, además, un destino de nombres. Los varones suelen tener nombres «celestiales»: Pío, Serafín, Querubín. En cambio, la madre se asocia al nombre de Carmen. Carmen es la abuela, Carmen es la madre-hermana, Carmen la mujer de Ricardo que, a su vez, canta en los teatros (con resultados opinables) el papel de Carmen. Y Carmen es un nombre literario, telúrico y paradisíaco. Es jardín y es verso. Jardín: *pardez, paradeisos.* Es la casa paradisíaca, la protección ante el afuera, la certeza de la estirpe y la canción.

Julio, como Pío, tiene con la Carmen del caso (abuela-madre) un vínculo constante, en tanto el vínculo con el padre es intermitente, una aparición esporádica.

Leyendo sus notas íntimas, Julio advierte que su madre no ha sido feliz. Más o menos, la advertencia de Pío respecto a su madre. Hay un decreto de bella y digna desdicha que se transmite al hijo. La madre priva a su hijo de lo que ha sido privada ella misma. Privar es, encubiertamente, prohibir. No salir a la calle, no ir a la fiesta, convertir la vida no vivida en discurso de la lucidez, en la orgía de tristeza del excluido. Julio se ve en el espejo parecido a su madre: prematuramente envejecido, casto, inapetente. Lo advierte a sus veinticinco años y la guerra, entonces, aporta su corroboración. No obstante, hay una escena privilegiada, de felicidad avuncular, que Julio describe con lúcida nitidez. Es cuando él, Pío y Carmen Baroja se quedan solos en el chalet de la calle Mendizábal y Carmen se sienta al piano, toca y todos cantan. Es la música que sigue acompañando a Julio de por vida: Haydn, Mozart, románticos, arias italianas, canciones vascas. La música los une y Eros siempre une, en la castidad familiar de la canción, del *carmen.* Un día del Carmen, en 1912, fallece el abuelo: el día de la matriarca.

En la primavera de 1950 muere Carmen Baroja. Julio rompe con su novia, decreta acabada su juventud (tiene treinta y cinco años) y declara abierto un largo período de indiferencia. Quedan los tres hombres solos: Pío el viejo, Pío el joven y Julio. La vida, algo hondamente irracional, es una sucesión de muertes y el célibe nada hace por prolongarla.

III

¿Qué hay en el afuera de la casa gentilicia? Cosas temibles que se encubren con desprecio para defenderse de su riesgo: la gran ciudad, la histo-

ria, la plebe, Madrid. Un repertorio de atenciones y fobias que constituyen la relación entre el sujeto y el devenir en las novelas de Pío. O lo que el escritor denomina «el folletín de la vida». La vida misma, quizá, que, con aristocrático desdén, se deja en manos de los criados. La vida que es una aventura folletinesca vista de lejos y una viñeta sórdida y aburrida, vista de cerca. La literatura rescata ambas perspectivas: la lejanía aventurera y la proximidad compasiva. Lo bello es lo lejano y, también, el sentimiento de piedad que inspiran al artista inteligente la estupidez y la crueldad de los hombres. Para ver bello el mundo hay que estar lejos de él, como el escritor, el vagabundo o el navegante. Quien pretenda convertir su vida en una bella hazaña de participación, como el conspirador Aviraneta, se perderá en los laberintos de la acción histórica.

Todo esto explica, en buena medida, el interés de Pío por el folletín. La vida es comprensible por esas lecturas de porteras (Montepin, Ponson du Terrail, Fernández y González, Eugenio Sue) porque la vida es cosa de porteras. Hay en el folletín, en el romance de ciego (abundantemente estudiado por Julio), en el melodrama y en la coplilla anónima, una verdad que consiste en contar la vida a partir de quienes la viven: las gentes menudas, los delincuentes, la plebe, el lumpen.

Las novelas y memorias de Pío son, en ancha parte, una divagación por este afuera, con viaje de retorno a la casa gentilicia. El inventario es nutrido y se puede hallar tanto en el Madrid de Silvestre Paradox, como en la neblinosa Londres o en el turbio París de la Comuna, destripado por las reformas urbanas del intendente Haussmann. Unos locos callejeros. Un matrimonio de vecinos, envenenado por la criada. Un pozo de agua con fondo siniestro. Unos muñecos que se mueven, con tétrico hechizo, al son de una pianola. Las voces roncas y pánicas de los campesinos que asisten a la fiesta de la Navidad y cantan en vascuence. Las consejas terroríficas de las criadas con niños sucios, atados de pies y manos y arrojados al mar. Las viñetas percibidas desde una ventana infantil madrileña: tíovivos en los descampados, carrozas fúnebres, gente que va a ver cómo agarrotan a unos anarquistas, cuerdas de presos. Los asesinos del general Prim. Una ciudad sin barcos. Escuelas lóbregas con necios maestros que azotan a los alumnos. Profesores tristes y tuberculosos. Cantos de mendigos, soldados sin ocupación que vuelven de Cuba, criadas cachondas. Compañeros de clase que seleccionan al más fuerte en riñas y golpizas. Monederos falsos, bandidos y criminales en el Museo de Cera. Un manco que ejerce como rey de los mendigos madrileños. Un muchacho enfermizo y melenudo que se prostituye con un señor pelirrojo. Vagos y borrachos jugando a los naipes en los cafés con billares. La fama mendaz de los calaveras que frecuentan prostíbulos. Ridículos y pomposos profesores de universidad. Alumnos



reventadores e insociables. Cadáveres en el gabinete de disección: arrastre de cuerpos muertos y helados, como al final de un espectáculo circense. Miembros aserrados, piltrafas.

Yo pensaba que si las madres de aquellos desgraciados que iban al *spolliarium* hubiesen vislumbrado el final miserable de sus hijos, habrían deseado, seguramente, parirlos muertos.

Las diversiones del joven Pío son condignamente truculentas: vagar por el viejo Madrid, destartalado y cochambroso, presenciar escenas de garrote vil en los aledaños. Hay las aventuras y los vicios, seguidos de desilusión: la mirada barojiana está desilusionada de antemano. No es desengañarse de lo deseado y malamente obtenido, sino el rechazo por lo indeseable. Módicas tafurerías en los garitos de la Puerta del Sol, donde se busca algo tenebroso, arriesgado y casual.

Pío registra una sola amistad infantil: un chico enfermizo llamado Eusebio Setoaín, con quien proyecta huir a una isla solitaria y construir una casa para defenderse de las fieras, tras un viaje en un barco lleno de piratas. La isla de Robinson, el hallazgo de Viernes, un doble de la casa gentilicia en el imaginario libresco de un lector de Julio Verne. En estos experimentos, Pío halla su primer éxito literario, su primera victoria mitómana: narra que, una tarde de carnaval, unos enmascarados lo persiguen, armados de porras y cuchillos, y él logra escabullirse. Las máscaras del pequeño Julio, sus estudios adultos sobre el carnaval.

Una retracción aristocrática aleja a los Baroja de todo lo colectivo: el teatro, los toros, la política, el fútbol. Se cree en el individuo en tanto *privatus,* o sea como habitante de un pequeño lugar, una pequeña comunidad donde todos se reconocen y trabajan por conservar las herencias ancestrales.

Isla de hidalguía en el mar de la plebe madrileña, los Baroja cultivan el apoliticismo del aristócrata (excepcionalmente, alguna vez, Ricardo tomará posiciones de extrema izquierda). Si acaso, Pío se interesa por la política europea durante ambas guerras. Será germanófilo en 1914 y anglófilo en 1939: el fascismo le parece masivo y soez. Un pesimismo schopenhaueriano, teñido de «budismo» (sic Pío) desemboca en un género de anarquismo individualista, sentimental e inactivo. La humanidad es inconsciente y se deja llevar por la vida. Los hombres inteligentes la contemplan con simpatía y piedad. Para pensar hay que estar kantianamente fuera de la vida. Todo intento de reforma ha de ser colectivo y político, pero la política es turbia y tiende a la granjería. En especial, la política española es innoble y baja. Anota Pío:

El mundo me parecía una mezcla de manicomio y de hospital. Ser inteligente constituía una desgracia y la felicidad sólo podía venir de la inconsciencia y de la locura.

Los varones de la *gens* son laicos. Las mujeres, tenuemente vasquistas. Como burgueses, no pueden ser socialistas. Como gente ilustrada, la derecha española les repele. Ricardo, en algún momento, simpatiza por los conductores enérgicos (Hitler, Stalin), acaso por su aire antifilisteo, de tono heroico. En cualquier caso, ante las crisis, como la República y la guerra, la actitud es más bien de repliegue e interiorización. Si el afuera cruje, la interioridad y el pasado aportan su inconmovible consuelo.

Una indiferencia señorial lleva a no elegir, porque el aristócrata piensa que, encarnando valores atemporales (los valores nobles) la historia no puede afectarlo. Si acaso, comprende su espectáculo como la fábula de una degradación. La historia ocurre en la gran ciudad, donde lo único simpático son las gentes de servicio, los vendedores callejeros, el pueblo pequeño, los artesanos tradicionales. Hay nostalgia por el bello caserío, la bella aldea ancestral, y un radical misoneísmo, que se trasluce en los gustos estéticos de los Baroja, anclados en el Ochocientos.

Cuando Julio evoca el Madrid de su infancia y adolescencia (el Madrid de las novelas madrileñas de Pío) lo hace con nostálgica simpatía. Era destartalada y mugrienta, con sitios sórdidos y abundancia de pobreza y lumpenaje, pero había también aristócratas y artistas. Era triste, pero la belleza lo es. En cambio, la moderna Madrid no es nada, ni siquiera es triste.

Si se quiere, en esta oposición adentro/afuera hay otra mayor: la oposición cultura/civilización. La civilización, la ciudad, es desgaste y corrupción. La cultura es permanencia. Julio asiste a la muerte de todos los mayores de la *gens* y rescata su desaparición por medio de la crónica familiar. Una parábola que va de la España pobre y bonita a la España rica y fea. De la vida difícil hemos pasado a la vida amena, conquistando «la balandronada plebeya».

Las lecturas inducidas por la abuela y por Pío, el arte popular que ve en las ferias de su niñez, cristalizan, luego, en la vocación científica de Julio: el estudio disciplinado de la cultura. Si alguna vez se sumerge en la historia, es para estudiar sus invariantes, el poso ancestral donde las raíces permanecen inalterables. Lo atraen las pequeñas comunidades, las arcaicas asociaciones perdidas en espacios aislados, como focos de resistencia de algo inmarcesible ante el avasallante «proceso» de la historia, que es constante alteración y destrucción renovadora.

Con esto volvemos a una vieja querella del noventa y ocho: el conflicto entre la historia y la intrahistoria unamuniana, convertida luego en la vividura por Américo Castro. «En la vida todo es recuerdo —dice Pío—, todo se ha ido creando en siglos y no hacemos más que repetir gestos antiguos». Por eso, lo que se dice nuevo es siempre falso. No quita que el hombre espere el Adviento, aunque en la historia nunca adviene nada. La política



es retórica y sólo es sabia cuando lleva al quietismo y la no intervención del gobierno en la sociedad. «Sólo los gobiernos viejos y llenos de experiencia pueden dar una vida tranquila a los pueblos». Ejemplo al caso: en 1931, era preferible la monarquía a la revolución, por lo que la república fue históricamente errónea. Suerte de conservatismo por resignación pesimista, esta visión desconfiada de la historia nos retrae, de nuevo, al noventa y ocho, a su trasfondo nihilista, fruto de un desengaño histórico colosal, la convicción tardía y súbita de que España es un país sin pulso, es decir sin vibración histórica. Un país de cultura y no de civilización. O, si se prefiere, a otra dualidad más antigua, la del conflicto entre Ilustración y casticismo en el siglo XVIII. Tal vez, la tensión más fuerte y dramática de los noventiochistas.

Desde la intimidad de la *gens*, resulta difícil percibir al otro. No tan sólo ver que está allí, sino aceptarlo como tal otro. En la *gens* todo es mismidad, no hay ninguna diversidad que integre la identidad del mismo. Ya hemos visto la escasez de amigos personalizados que registra la infancia de Pío. Es curioso que, entre ellos, figure un perro rabioso al cual matan entre varios vecinos. Su paisaje fantástico es la isla de Robinson, que imagina desde lo alto de un paseo pamplonés: una isla fuera de los mapas, a la cual nadie llega, un lugar sin otros, autárquico y carente de historia: el desierto de la repetición y de la soledad monjil. Robinson sólo tenía un libro, el libro, la Biblia.

Pío recuerda a los otros de su niñez como agresores, con un sentimiento de desprotección. Los otros significan la caída de las defensas familiares. De ahí, quizá, su fascinación por los trasgresores. Cuando los golfillos del Rastro le tiran piedras, al verlo de traje y bombín, seguramente quisiera ser como ellos. En su lugar, anota minuciosamente las crónicas de los crímenes famosos, los atentados contra los grandes personajes, los petardos que se arrojan a las procesiones. Trasgredir, neutralizar la agresión, salirse de la norma gentilicia.

Un momento importante en la aparición del otro lo constituye su decisión vocacional de estudiar medicina. Entra en escena uno de sus dos amigos de juventud, Carlos Venero (deteniéndonos en su apellido, vemos que proviene de *vena*, lugar por donde circula el fluido vital, y que «venero» significa manantial, origen y, también, la línea que marca las horas en el reloj de sol: hay un elemento conductor y paterno en estas palabras). Venero convence a Pío de que sea médico. Y Venero es la contrafigura de Pío, un doble y opuesto que, en ciertas novelas de su madurez, sirve de complemento ideal al típico héroe «flojo» barojiano (cf. *El mayorazgo de Labraz* y *Camino de perfección*).

Venero era un poco petulante: se cuidaba el pelo, el bigote y las manos, y le gustaba echárselas de guapo. Su gran deseo era dominar, pero no podía ejercer su dominación en una zona extensa ni trazarse un plan, y toda su voluntad de poder y toda su habilidad los ponía en cosas pequeñas.

De algún modo, Venero ocupa el lugar del primogénito. Es el muchacho calaverón que cree en la realidad del «vicio» madrileño, el que sale de noche y participa en la fiesta. Otro gran ejemplo del 98 se marca con la misma estructura: los hermanos Machado. Manuel Machado y Carlos Venero van a la juerga y la cuentan cuando ha pasado. Pío y Antonio se quedan en casa, imaginando, desde la galería, la vida que les resulta una privación.

Una pareja de amigos es excesivamente íntima y puede desembocar en cainismo. Hace falta un tercero que equilibre y neutralice, dando al triángulo el aire de una pequeña *gens* que circula por la ciudad de los peligros. Es Riudavets.

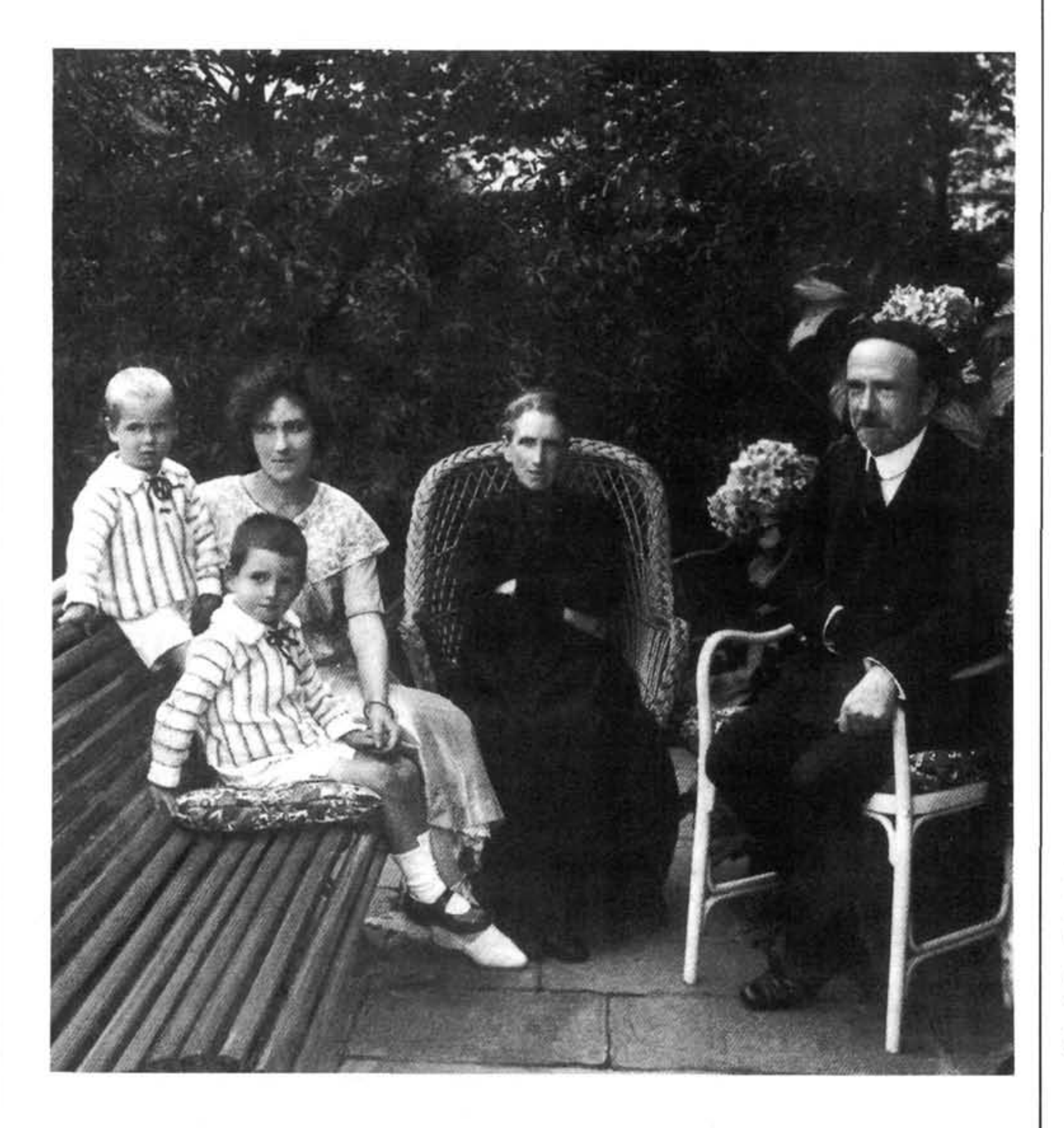
Formábamos los tres amigos como un triángulo difícilmente cambiable, fundado tanto en las afinidades como en las discrepancias. Uno más, ya estorbaba, uno menos nos daba la impresión de que faltaba algo.

El número tres puede simbolizar la perfección, la plenitud. En otro sentido, Pío tuvo dos hermanos varones y pudo reemplazarlos por esta familia de elección, de afinidad.

El otro fuerte elemento de alteridad son las mujeres. Pío ha explicado su soltería precoz y persistente a partir de los demás. Es decir: no se casa porque ninguna mujer quiere casarse con él, ninguna gusta de hablar exclusivamente con él. En su juventud, se siente desdeñado por las muchachas por su falta de porvenir, algo equivalente a la agresión del otro, cuando abandona la protección doméstica. Pío ve a las mujeres como un género, un conjunto de individuos nivelado por «la fuerza del sexo». Su prototipo es la viuda madrileña que, apenas inhumado el marido, pone una casa de huéspedes y espera la llegada de los estudiantes. Pío se entusiasma, en su adolescencia, con dos o tres chicas, pero limita su manifestación amorosa a una mirada o un saludo. Tal vez faltó la patrona de la pensión.

El modelo de amor que lo conforma es el del amor cortés, que supone la distancia entre el amante y la amada, distancia no sólo física, sino social: generalmente, la amada es una mujer de elevado rango, inaccesible para el pobre cantor de la cortesía. Una encantadora historia nos muestra al joven Pío enamorándose de una muchacha a bordo de un tren. Se despiden al bajar y no vuelve a verla. Es el amor romántico, mantenido por la lejanía y que se corrompe al convertirse en próximo y carnal, porque el contacto físico supone la intervención del cuerpo, es decir de la muerte.

Raramente, Pío personaliza a las mujeres que conoce. Aparte de su fijación por la madre-hermana, otro personaje es reconocido como una suerte



En Itzea, hacia 1920: Ricardo Caro Baroja, Carmen Baroja de Caro, Julio Caro Baroja, Carmen Nessi de Baroja y Pío Baroja

de «extraña pareja», según la fórmula de los vecinos: su tía Juana Nessi, con quien administra el horno de panadería familiar.

Julio sigue fielmente, en esto, los pasos de Pío. A los doce años se enamora castamente de una compañera de estudios y, poco después, se entusiasma con una muchacha a la cual ve desde la ventanilla del tranvía. Hay algunos noviazgos frustrados y uno, en concreto, por animadversión de los Baroja hacia la novia. Julio confiesa no poder reunir el amor y el sexo, el alma y el cuerpo. O desea a mujeres que no ama, o ama a mujeres que no desea. El amor, como la religión, o se incorpora tempranamente, o no se llega nunca a él/ella. «El amor es un mal universal, un terrible mal del que hay que sustraerse como sea». Amor que se parece al de un cura que lee a Boccaccio, una promesa infinitamente lejana, apenas entrevista en los desnudos de la pintura renacentista o la escultura clásica. El inalcanzable árbol de la vida, quizá plantado en una colina utópica, suave y maternal, del país vasco. No el barojiano *árbol de la ciencia,* en todo caso.

Algo malo y parecido a lo religioso: un tabú. Podría pensarse que la distancia entre Pío, Julio y el género femenino se debe a una promesa de celibato sacerdotal, a la necesidad de mantenerse barojas (ríos fríos) para poder ejercitar su trabajo intelectual. Pero también puede pensarse en una lógica gentilicia: aceptar a una mujer significa traicionar al clan, incorporarse al clan de la esposa. La defensa contra esta defección gentilicia es el celibato.

Pero el celibato es trágico. Al final de sus memorias, Julio nos cuenta las muertes de Pío y de su hermana-madre, Carmen Baroja de Caro. Pío va perdiendo la memoria y se queda sin historia: desaparece antes de morir. Carmen es la última mujer de la *gens*. Muerta ella, nadie puede ocupar el lugar de la matriarca y se clausura el grupo gentilicio. El último cronista queda para narrar el fin de la raza.

Blas Matamoro





Misceláneas carobarojianas

La unidimensionalidad es una característica que se aviene mal con la obra y el pensamiento de don Julio Caro Baroja. Por el contrario, la pluralidad de perspectivas, la apertura a los diversos campos del saber, la interconexión de intereses históricos, lingüísticos, etnográficos y literarios son constantes en su labor intelectual. Tales procedimientos, recurrentes en muchas de sus obras, los encontramos en algunas aparecidas recientemente, como *Jardín de flores raras*[1], *Arte visoria y otras lucubraciones pictóricas*[2] y *De etnografía andaluza*[3].

El título de la primera aparece inspirado en *El jardín de flores curiosas* (1570) de Antonio de Torquemada, libro condenado al fuego en el escrutinio de la biblioteca de don Quijote, como lo fue la novela del mismo autor *La historia del invencible caballero don Olivante de Laura, príncipe de Macedonia* (1564).

En el *Jardín de flores raras* de Caro se reúnen escritos diversos sobre la quiromancia y la alquimia, la mitología, la isla de Jauja y otras cuestiones de geografía imaginaria, la pasión de escribir, etc. La práctica de la quiromancia en España aparece ya documentada en el *Diccionario de Autoridades.* Allí se recoge un texto de Vicente Espinel en el que se hace referencia a esta actividad fundamentalmente gitanesca y a otro del *Estebanillo González* menos directo. Caro reconoce que la actividad de los gitanos en este orden era común en todos los países de Europa desde que éstos aparecieron. Sin embargo, la quiromancia cuenta con unos antecedentes más antiguos. De Artemidoro de Éfeso, que floreció en la segunda mitad del siglo II d. de C., se reconoce una obra acerca de la interpretación de los sueños, pero también se sabe que compuso otra sobre quiromancia[4]. Desde su época hasta nuestros días Caro Baroja repasa una serie de autores, algunos de los cuales defienden su verosimilitud y otros la atacan como una vana arte adivinatoria más. Con independencia de esta discusión, Caro destaca que la quiromancia ha llegado a crear una técnica y un sistema de reglas. La quiromancia, como otras artes adivinatorias y las mágicas

[1] *Caro Baroja, J.,* Jardín de flores raras, *Barcelona, Seix Barral, 1993.*

[2] *Caro Baroja, J.,* Arte visoria y otras lucubraciones pictóricas, *Barcelona-Madrid, Tusquets-El Urogallo, 1990.*

[3] *Caro Baroja, J.,* De etnología andaluza, *Málaga, Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial de Málaga, 1993.*

[4] *Vid.* Guidae Lexicon, *ed. de Ada Adler, Stuttgart, 1971, I, p. 367, n.º 4025.*

en general, no obtiene nunca la comprobación. Sin embargo, no sólo se sigue creyendo en ellas, sino también se continúa afirmando que están comprobadas por la experiencia: una experiencia especial que ha dado lugar a que se hable de un apartado del saber humano dedicado a las «ciencias ocultas» u «ocultismo». E independientemente de que muchos aspectos del ocultismo y sus métodos sean falsos, lo que no es falso es el deseo, ni tampoco la voluntad de creer.

En el capítulo del *mito*, se estudia en primer lugar la complejidad de significados que entraña esta palabra ya en la antigüedad clásica, y más tarde el tratamiento que recibió por parte de los escritores. Durante mucho tiempo, al elucubrar sobre las religiones griega y romana, se tendió a satirizar y a ridiculizar los mitos. Si los autores cristianos hicieron burla de ellos, otros que no lo eran, como Luciano de Samosata, ya pusieron en solfa acciones atribuidas a los dioses del Olimpo. Son conocidos diversos pasajes de *La República* de Platón en los que se ataca a Homero como narrador de historias indecentes atribuidas a los dioses, que provocaban además tendencia a la molicie. Pero, por otra parte, la mitología grecolatina, ya en nuestros Siglos de Oro, se creía que «envolvía» —como dice Lope de Vega— la filosofía antigua y sus modalidades estéticas[5].

La mitología, para Caro Baroja, tuvo un sentido funcional, mucho antes de que apareciera el funcionalismo como doctrina antropológica. Este carácter funcional del sistema religioso politeísta fue analizado por H. Usener en 1896, cuando acuñó el concepto de *Sondergötter*.

El mito tuvo, sin embargo, varios sentidos y funciones. Así lo ponen de manifiesto algunas de las obras analizadas por Caro Baroja, como el *Theatro de los dioses de la Gentilidad*, de fray Baltasar de Victoria, predicador de San Francisco de Salamanca y natural de esa misma ciudad. El libro tiene dos aprobaciones, una de ellas firmada por Lope de Vega, en la que resalta la importancia de la obra para entender la moralidad que «embolvió la antigua Philosophia en tantas fábulas para exornación, y hermosura de la Poesía, Pintura y Astrología, y en cuyo ornamento, los theólogos de la Gentilidad, desde Mercurio Trimesgisto, hasta el divino Platón hallaron por symbolos, y Hieroglíficos la explicación de la naturaleza de las cosas...». La obra de Victoria obtuvo mucho éxito y conoció varias ediciones. La mitología clásica era algo tan vivo para los hombres de los siglos XVI y XVII, que el *Theatro de los dioses* hace continuas referencias a textos de eruditos renacentistas y de poetas españoles o italianos. El autor utiliza en el mismo nivel un texto de Homero y otro de Góngora, como lo hace al tratar del *Polifemo*[6]. Alaba el ingenio y el artificio del poeta cordobés aunque «púsolo todo en ser oscuro». Victoria adquirió su saber en Salamanca. Él

[5] *En una aprobación al* Theatro de los dioses de la Gentilidad *de fray Baltasar de Victoria, I, Salamanca, 1620, § 4.*

[6] *Victoria, B.*, o. cit., *libro II, cap. IX, pp. 380-389.*

mismo afirma que asistió a las clases del profesor de retórica, don Francisco Sánchez «El Brocense», que aclaraba textos antiguos difíciles[7]. Aunque en esta época la astrología ya estaba condenada, no por ello deja de referirse a juicios astrológicos, así como a los caracteres de la fisiognómica. Y si el padre Feijoo, en la centuria racionalista, consideraba falaces tales cuestiones[8], ya en la época de Sócrates andaban por Atenas hombres dedicados a la fisiognómica. Quevedo hace referencia en *Los sueños* a ciertos escritos sobre «fisonomías» y él mismo escribió un *Tratado de la Adivinación por Quiromancia, Fisonomía, Astronomía,* en el que hace burla de las respectivas técnicas[9]. Cervantes emplea también la palabra «fisionomía» en el capítulo XIV del segundo *Quijote.* En el *Teatro social del siglo XIX por Fray Gerundio,* es decir, don Modesto Lafuente, hay un capítulo con este título «¿Se puede conocer a los hombres por la cara?»[10].

El capítulo tercero de *El jardín de flores raras,* que lleva por título «La isla de Jauja y otras tierras felices» y el quinto, donde se estudia la «Geografía imaginaria: moral y religiosa» presentan ciertas afinidades e interconexiones. En el primero de ellos subraya el autor la idea de que existen en la tierra ciertos ámbitos en los que la vida humana se desenvuelve en términos de absoluta felicidad. En la Antigüedad se tuvo noticias de unas islas que en latín se denominaron *Insulae Fortunatae.* Plinio se refiere a ellas en su *Historia natural,* siguiendo la autoridad de Sebosus, autor que parece haber estudiado bien la geografía de Occidente. Son conocidas asimismo por Ptolomeo, Pomponio Mela y Estrabón, que narran algunas de las maravillas que en ellas ocurrían. El texto más significativo es, sin embargo, para Caro, el de Plutarco sobre la vida de Sertorio. Este caudillo, según Plutarco, se encontró en la desembocadura del Betis a unos marinos que llegaban de tales islas. Contaban que en ellas llovía moderadamente, que los vientos eran suaves, que había mucho rocío, y que en la tierra, blanda y jugosa, crecían árboles con frutos abundantes y sabrosos, de suerte que los hombres vivían holgadamente, sin trabajos ni penas.

Luciano, en la segunda parte de su relato novelesco titulado *Historias verdaderas,* describe cierta ciudad en la que hay maravillas de todas clases y donde reina la felicidad. La ciudad está también situada en una isla.

Caro Baroja analiza toda la nómina de países imaginarios descritos por Feijoo y se detiene luego en el estudio de la isla de Jauja. Repasa así un pasaje conocido del paso quinto de *El deleitoso* (1567) de Lope de Rueda, en el que un ladrón, Honzigera, hace referencia a «aquellos contecillos de la tierra de Jauja», tierra en la que se azota a los hombres por trabajar. Es raro que ni en el vocabulario de Cervantes, ni en el de Lope de Vega, ni en el de Góngora, encontremos la palabra, que parece muy adecuada —según Caro— para el desarrollo de relatos burlescos y poesías humorísti-

7 *Ibid., libro V, cap. XIII, p. 807.*

8 *Feijoo, B. J.,* Theatro crítico universal, *Madrid, 1781, V, pp. 38-76.*

9 *Quevedo, F.,* Obras, *ed. J. Cejador, Madrid, 1924, IV («Obras satíricas y festivas»), pp. 134-142.*

10 *Madrid, 1984, pp. 231-234.*

cas. Sin embargo, en el *Romancero general* de don Agustín Durán, se recoge uno, tomado de cierto pliego de cordel, que se titula *La isla de Jauja.* En el refranero, tanto en las colecciones de don Francisco Rodríguez Marín como en otras más actuales, se insertan varios proverbios referidos tanto a la «Isla de Jauja» como a la «Tierra de Piripao».

Con estos parajes guardan cierta relación las «islas fantásticas» estudiadas en el capítulo quinto de *Flores raras,* dedicado a la «Geografía imaginaria». Esta geografía ficticia tiene antecedentes venerables. Según Diodoro de Sicilia, el filósofo Euhemero hizo un supuesto viaje a cierta isla, que se hallaba mucho más allá de la Arabia Feliz y que se llamaba Panchaea, y allí encontró la clave del sistema racionalista según el cual los dioses griegos eran hombres de época remota divinizados. Hay memoria de otras islas imaginarias de épocas más recientes. Una sátira contra la Iglesia católica contienen los primeros capítulos del libro quinto de *Pantagruel* de Rabelais.

Al anotar don Diego de Clemencín el capítulo de la «Ínsula Barataria» del *Quijote,* manifiesta que los libros de caballerías están llenos de referencias a islas singulares, de las que los nombres daban idea de la existencia de una característica física o de otro tipo. Así la «Ínsula profunda» en el *Palmerín de Inglaterra,* donde hay referencias también a ínsulas encubiertas y peligrosas; la «Ínsula del llanto» en *Celidón de Iberia;* la «Ínsula Gigantea» y «Salvajina», en *Lisuarte de Grecia,* etc.

En este catálogo de islas contamos también con una real, la de Formosa, a la que el erudito inglés G. Psalmanazar (1679-1763) en su *Description of the island of Formosa* cargó de contenido imaginario.

Frente a los países imaginarios, poblados de gentes raras y desagradables, existen otros, como El Dorado, en el que todo resulta placentero. Voltaire nos cuenta en el capítulo XVIII del *Cándido* (1759) que su protagonista estuvo allí. Otros escritos del siglo XVIII nos hablan igualmente de países escritos del siglo XVIII nos hablan igualmente de países fantásticos como los *Viajes de Gulliver* (1726) de Jonathan Swift, los *Viajes de Enrique Wanton* (1764), de Z. Seyiman, etc. Ya en 1872 Samuel Butler publica su novela *Erewhon (=Nowhere),* en la que se describe un país en el que castigan a quienes enferman y cuidan y asisten a los viciosos y maleantes. Un carácter hostil a los ideales de la Revolución Francesa presenta *La isla de la felicidad* publicada entre 1824 y 1827 por el autor sueco Daniel Amadeus Atterbon (1790-1865). De 1826 es *La isla del Sur,* del poeta húngaro M. Vörösmarty, y de 1896 *La isla del Doctor Moreau,* de H. G. Wells. Dentro del género habría que incluir también al *Robinson Crusoe* (1719) de Daniel Defoe y *La isla de los pingüinos* (1908) de Anatole France.

Caro Baroja concluye que esta abundancia de islas en una geografía imaginaria encierra casi siempre una actitud crítica y moralizadora.

El *Jardín de flores raras*, después de abordar, en el capítulo «La pasión de escribir», otras cuestiones tan sugerentes como «De los duendes al Anticristo» o «Grafomanía y oscuridad de conceptos», dedica el último apartado a realizar una relectura del *Jardín de flores curiosas* de Antonio de Torquemada. Lo que más llama la atención de Caro es la concepción que en él expone Torquemada de la estructura del mundo, de su geografía y sus habitantes. Revisa los casos de teratología individual en el capítulo primero, es decir los de seres monstruosos con elementos humanos de los que se viene hablando desde la Antigüedad. Nos encontramos, por ejemplo, con hombres con cara perruna y con los pies redondos como bueyes, hombres que no hablan sino dos palabras, con las cuales se entienden los unos a los otros. Se trata de los cinocéfalos a los que se refirió ya Heródoto como a habitantes de Etiopía. Y si Estrabón y Pomponio Mela nos hablaban de sátiros y faunos, Torquemada se muestra mucho más crédulo que estos escritores.

De la teratología y de los monstruos semihumanos se pasa en el diálogo segundo a las monstruosidades físico-naturales de carácter geológico o zoológico: fuentes, lagos, ríos, hierbas, pájaros o una larga disertación acerca del Paraíso terrenal. Sin embargo Caro encuentra a Torquemada más a sus anchas, cuando discurre acerca de fantasmas, visiones, trasgos, encantadores, hechiceros, brujas y saludadores, como lo hace en el diálogo tercero. Y ve además una influencia de este autor en el discurso de Cervantes sobre brujas y hechiceros en *El coloquio de los perros*. Las influencias, no obstante, no se limitan a esta obra. Al componer *Los trabajos de Persiles y Segismunda*, publicada en Madrid en 1617, Cervantes introduce elementos del libro de Torquemada. Éste habla de lo frecuentes que son los hechiceros en tierras septentrionales y el autor del *Quijote* alude a ello. Y en cuanto a la conversión de hombres en lobos, señalada por Torquemada, el vulgo cree, según Cervantes, que este fenómeno sucede con frecuencia en Inglaterra.

Las zoologías y geografías fantásticas del *Jardín de flores raras* son sustituidas en *Arte visoria* por otros países y otros paisajes más familiares. Si la primera parte de este último libro se halla constituida por un trabajo de carácter muy teórico, titulado precisamente «Arte visoria», y que ya fue publicado en 1987, en el número XLII de la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, la segunda agrupa varios trabajos sobre el paisaje y sus tramas, el paisaje y la arquitectura, el paisaje romántico español, etc.

Como en otras ocasiones, Caro define primero el valor de las palabras antes de realizar una interpretación histórico-cultural de los hechos, aunque suscribe la sentencia de Demócrito, según la cual las palabras son simples sombras de las cosas, y como tales sombras pueden ser movibles y hasta engañosas. En el *Diccionario de autoridades* encuentra varias acep-

ciones de la palabra «país», que le sirven de punto de arranque. En primer término —dice— vale tanto como región, reino, provincia o territorio. En segundo lugar alude a «la pintura en que están pintados, villas, lugares, fortalezas, casas de campo y campañas». Metafóricamente y en tercer lugar, se toma como materia de ciencias o conocimientos: *campo*, según expresión más corriente hoy. La palabra «paisaje», usada ya con Palomino, según el mismo diccionario, no sirve más que para aludir a un «pedazo de país en la pintura». Las «autoridades» citadas pertenecen al siglo XVII: Calderón, Gracián y el mismo Palomino. Etimologistas más modernos, como Corominas, considerarán que, aunque el origen de la palabra «país» esté en el latino *pagus*, es un galicismo (así como «paisaje») y que no aparece todavía en autores anteriores a Góngora, Villaviciosa y Balbuena, como Cervantes[11].

Caro Baroja rectifica esta afirmación de Corominas, ya que encuentra en *La Gitanilla* la alusión a «cuadros y países de Flandes» y en Lope de Vega el empleo del término «país» como equivalente a tierra o comarca en general («países remotos», «todos los países») o en particular («país de Enau», «país de Artués»). También se refiere Lope a «países pintados» e incluso utiliza la palabra «paisajes» aludiendo a ámbitos naturales[12]. Caro completa con éstos y otros textos la dependencia etimológica de «país» y «paisaje» de *pagus* («campo»). Resultaría así que la noción de «paisaje urbano» sería un contrasentido etimológico y que la de «paisaje natural», si no es tautología, por lo menos está cerca de serlo, si advertimos que la vida campestre o rural siempre ha sido considerada como más cercana a la Naturaleza que la de las ciudades: idea vieja y que, por otra parte, se relaciona con nostalgias poéticas, filosóficas y políticas, respecto a épocas imaginadas en que los hombres vivían más felices por lo mismo que su vida era más natural[13].

La palabra «paisaje» aparece ya en algún texto del siglo XVI, por ejemplo en el portugués de Francisco de Holanda. Pero no cabe duda, según Caro, de que, por la misma época y después, la de uso más frecuente en español fue la de «país». Con frecuencia también ésta hace pensar en los que la utilizaban en cuadros y tapices de la escuela flamenca, llenos de detalles con «villas, lugares, fortalezas, casas de campo y campiñas», como dice la definición de esta palabra en el mismo *Diccionario de autoridades*.

Para los autores hispanos del siglo XVII la idea del «país» se asocia, sobre todo en pintura, con una técnica muy minuciosa. Calderón, por ejemplo, en el auto sacramental *El pintor de su deshonra* saca a escena a Lucifer discutiendo acerca de la sabiduría del Padre Eterno y al enumerar las artes que domina lo representa como a un pintor muy cuidadoso: «Seis días ha que en un País/ se desvela cuydadoso,/ siendo la obra de seis días/

[11] *Corominas, J.,* Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana, *Madrid, 1954, III, p. 610a.*

[12] *Ejemplos de Carlos Fernández Gómez,* Vocabulario Completo de Lope de Vega, *Madrid, 1971, III, p. 2000.*

[13] *Caro Baroja, J.,* Arte visoria, *p. 113.*

de sus estudios el colmo». He aquí el *Génesis*, según Caro, como un «país» lleno de detalles.

Centrado en el estudio del «paisaje romántico español», Caro Baroja encuentra sus raíces en los pintores costumbristas del siglo XVIII. Desde que a fines del siglo XVIII Senefelder inventó la litografía, se produce un florecimiento de sus diversos usos, que terminan revolucionando la concepción del paisaje.

Caro Baroja presenta varios paisajes que arrancan de concepciones dieciochescas y que se deben a autores anteriores a los románticos propiamente dichos. Uno de ellos es *La vista de Madrid* de Bartolomé Montalvo, artista especializado en bodegones y paisajes. Otro es una vista del estanque del Retiro del pintor valenciano José Ribelles y Helip, conocido por sus ilustraciones del *Quijote*, sus decoraciones de teatro y varios cuadros de historia y de género. A continuación se revisa la obra de varios autores como José María Avrial y Flores, Parcerisa, José Elbo, Mariano Belmonte y Vacas, Vicente Camarón y Meliá, etc.

En el campo de la literatura, el paisaje romántico es deudor igualmente de esa fe en la Naturaleza profesada por los hombres del siglo XVIII. El nombre de una novela famosa en su tiempo, *Las ruinas de mi convento*, de Fernando Patxot y Ferrer (1812-1859) sintetiza gustos y tendencias. Se trata de un paisaje romántico en suma. Un paisaje que se diferencia de los clásicos o neoclásicos, que a su vez inspiran antes a poetas como Arriaza cuando escribe:

> De la primera luz que el campo dora
> ofrece grato, entre árboles y flores
> danzas de ninfas, juegos de pastores.

A los capítulos sobre el paisaje siguen otros dedicados al estudio de «Casas y pueblos» y al «Arte primitivo y arte popular». Caro Baroja confiesa que no pretende exponer una teoría detallada sobre estas cuestiones, sino tan sólo una especie de planteamiento general como ocurre en otras muchas ciencias. Por otra parte, la palabra «primitivo» tiene en nuestro autor un carácter estrictamente *tecnológico* sin connotaciones filosóficas, religiosas o de otra índole. Sí subyace una base filosófica en sus reflexiones etnológicas o estéticas de capítulos posteriores. Así, al hablar de «Goya y la teoría de la caricatura» se remonta a la *Poética* de Aristóteles y al concepto clásico de la *mímesis.* Refiere, por ejemplo, cómo Aristóteles ilustra las formas de imitación recurriendo a los procedimientos pictóricos de tres artistas: 1) el de Poligonoto, que pintaba al hombre *más bello* de lo que es; 2) el de Pausón, que lo pintaba *más feo;* y 3) el de Dionisio, que lo pintaba tal como es.

Arte visoria se cierra con el capítulo «Costumbrismo no tan *naïf:* Manolo Blasco». Se trata del prólogo que Caro Baroja escribió para el libro de Blasco, *Málaga de comienzos de siglo* (1973). Manuel Blasco, primo de Pablo Picasso, fue un modernista andaluz, que cultivó la poesía y las artes plásticas y que supo reflejar la realidad de Andalucía en una serie de cuadros candorosos, llenos de chispa y de imaginación.

Este mismo trabajo dedicado a Manuel Blasco se inserta al final de su voluminosa obra *De etnología andaluza.* El interés de Caro por Andalucía arranca del año 1947 en el que visitó las ciudades de Granada y Sevilla. Antes de esa fecha, como nos recuerda el profesor Carreira, sólo se había ocupado de Andalucía en unos capítulos de *Los pueblos de España* (1946).

De etnología andaluza está dividido en cinco apartados, el primero de ellos dedicado a «Andalucía, en general» y los restantes a Cádiz, Córdoba, Huelva y Málaga, respectivamente. El primero de ellos, «Notas de viaje por Andalucía», inédito hasta ahora, está integrado por los apuntes y dibujos realizados en sus viajes andaluces con Foster desde noviembre de 1949 a mayo de 1950. Otros, como «Las tinajas de vino de don Juan Valera» y «Economías microscópicas» llevan en su original el epígrafe de capítulo o carta con que habían de integrarse en un conjunto de ensayos cuyo título acaso hubiera sido *Cartas andaluzas*[14]. Para el primero de estos estudios, Caro Baroja recurre al trabajo de don Juan Valera, *De la perversión moral en la España de nuestros días. Con motivo del libro nuevo, «Todo el mundo», por D. Santiago de Liniers* y a otras obras del autor cordobés como *Pepita Jiménez* y *Las ilusiones del doctor Faustino.* Con esta investigación de Caro debemos poner en relación la que lleva por título «El vino y la civilización mediterránea». Se sostiene aquí que desde Anacreonte a nuestros días la poesía báquica es homogénea, ya que los poetas no son en este caso sino eco de experiencias colectivas, repetidas mil veces a través de los siglos. Como en otras ocasiones, nuestro autor no recurre sólo a fuentes científicas sino también a documentos literarios y filosóficos. Así, junto al agrónomo andaluz Columela (s. I), se citan los trabajos clásicos de Frazer y de Rohde y, con un énfasis especial, *El origen de la tragedia* de Nietzsche. Siguiendo a este último, señala la oposición entre el arte desprovisto de formas, inspirado en estado de frenesí, de embriaguez, de éxtasis y el arte plástico, el arte espacial, que da lugar a imágenes serenas y plácidas. El primero es el arte dionisíaco, el segundo es el apolíneo. En sociedades del Mediterráneo, en la misma sociedad griega —según el filósofo alemán— ambos llegan a fundirse, a equilibrarse. Las bases científicas de las tesis nietzscheanas han sido acremente censuradas por helenistas como Wilamowitz, a la vez que otros autores las han seguido y desarrollado.

[14] *Carreira, A., Prólogo a* De etnología andaluza, *Málaga, Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial de Málaga, 1993, p. 10.*

Por otra parte, Caro Baroja critica las opiniones del viajero inglés Richard Ford, según las cuales el vino sería una bebida debida a la pericia de los hombres del Norte y apreciada sólo por ellos mismos.

El capítulo «Sobre el *Atlas Lingüístico y Etnográfico de Andalucía*» reproduce una reseña publicada en la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (n.º XXI, 1965) del *Atlas lingüístico y etnográfico de Andalucía,* elaborado por Manuel Alvar, Antonio Llorente y Maldonado de Guevara y Gregorio Salvador[15]. Ya en 1955 ofreció Alvar un avance sobre las encuestas del *Atlas,* de diciembre de 1953 a marzo de 1955, que fueron dedicadas precisamente a don Julio Caro Baroja. En este avance se pone de manifiesto que la obra perseguía cuatro fines fundamentales: 1) investigar las cuestiones fonéticas; 2) aclarar los aspectos morfológicos; 3) reunir el componente léxico más significativo; 4) acumular un caudal etnográfico en el más estricto sentido de la palabra. Después de un breve repaso a estos diversos estratos —plenamente desarrollados en el *Atlas*— nuestro autor concluye que «nadie será capaz en lo futuro de reunir unos materiales tan impresionantes como los que han reunido Manuel Alvar y sus colaboradores sobre la vida y la cultura de Andalucía».

De la literatura de cordel, y en concreto de los romances de ciegos, ya hace burla González del Castillo en algunas de sus piezas teatrales como *El lugareño de Cádiz.* Caro Baroja se refiere tanto a este mundo fantástico criticado por el autor gaditano, como al otro más real reflejado en los romances de *bravos, guapos* y *contrabandistas.* Como en otros de sus libros, resalta aquí que ya en tiempos de Cervantes y Lope de Vega, la vida en Andalucía aparece reflejada con ciertos rasgos de sensualidad, ausentes en otras partes de España. Estos caracteres peculiares de Andalucía han sido revisados por algunos andaluces ilustres, comenzando por Estébanez Calderón, siguiendo por don Juan Valera y terminando con Antonio Cánovas. En general vienen a sostener que en Andalucía se conservaba, hasta su tiempo, mejor que en parte alguna el *carácter español* en sus rasgos esenciales y genuinos. Esta reducción de lo «español» a lo «andaluz» o viceversa, se ha popularizado en países de fuera y a ello han contribuido los viajeros y escritores románticos, los pintores y músicos. Caro Baroja sostiene que esta reducción es falsa, pero que está basada en un hecho indiscutible: lo andaluz popular trasciende; lo que se hace o crea en otras partes de España por el pueblo, no. Ni lo castellano, ni lo aragonés, ni lo catalán, gallego o vasco.

A lo largo de su trabajo, Caro demuestra que el proceso de tipificación de lo popular andaluz está muy alejado de lo espontáneo, «primitivo» o «genuino», según lo entienden algunos folkloristas, obsesionados por la idea de que el «pueblo» carece de historia. En todo lo popular de este tipo hay

[15] *Granada, Universidad de Granada-C.S.I.C., 1961-63. Tres volúmenes. [Después de escrita esta reseña han aparecido los volúmenes IV (1965), V (1972) y VI (1973). En este último colabora también José Mondéjar].*

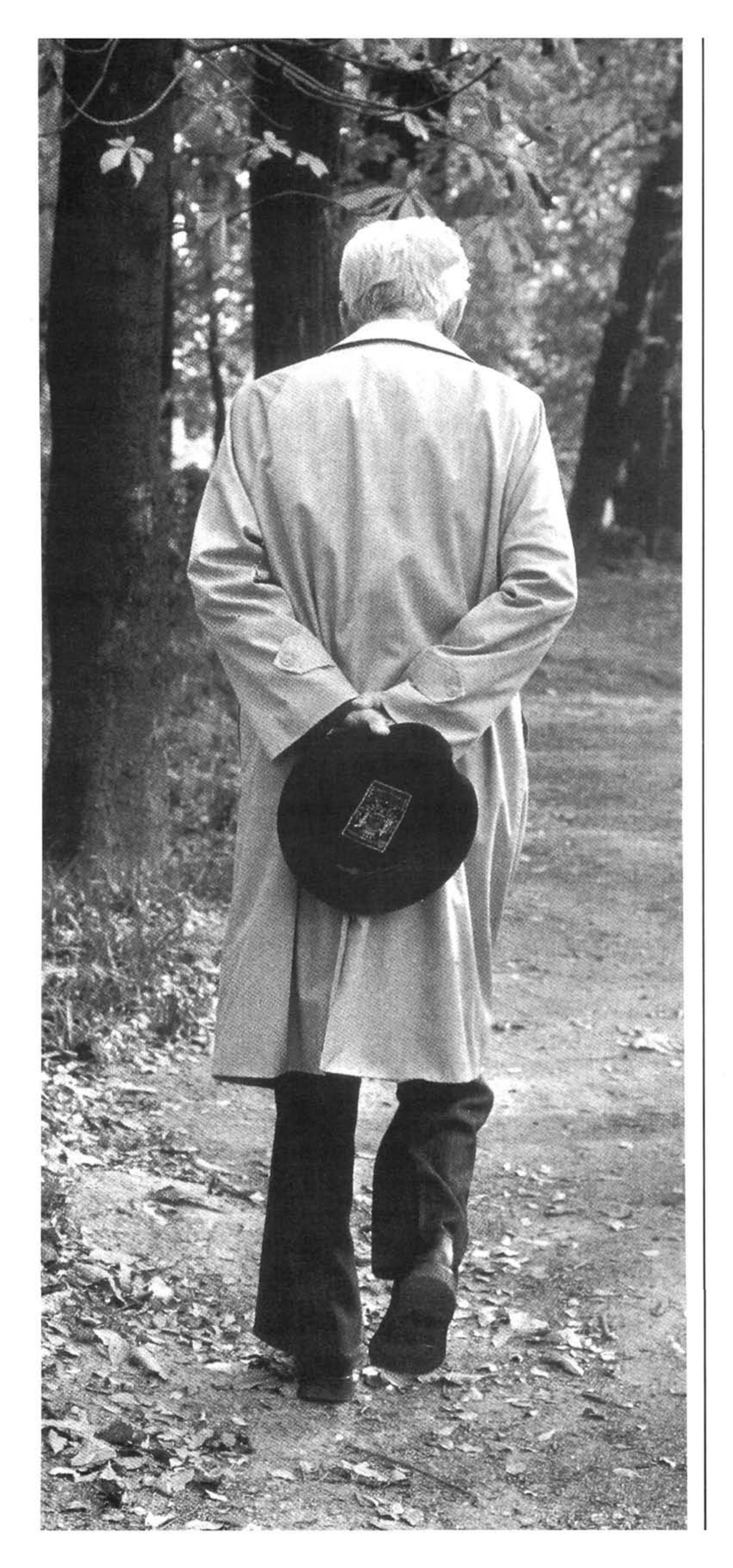
«aprendizaje», y Caro lo documenta con abundantes textos literarios de José Cadalso, Estébanez Calderón, González del Castillo, Palacio Valdés, etc. Este último autor, por ejemplo, recoge en su novela *Los majos de Cádiz* algunas canciones de columpio, a las que se refiere Frazer en su *The Golden Bough*, junto con otros testimonios sobre el columpiarse como acto ritual.

Caro estudia las diversas manifestaciones que constituyen el carnaval gaditano y lamenta que la influencia de los modernos medios audiovisuales puedan llevar a cabo un barrido cultural de este tipo de creaciones populares. Y ahora que se anda a vueltas con el tema de las «identidades», la amenaza más seria que, según él, pesa sobre Andalucía es que se quiera imponer una imagen estática «hecha a base de lugares comunes más o menos amoriscados, califales o de la época de las taifas, como los que corrían en una época y en un género no de los más afortunados de la literatura española (y francesa) del siglo XIX»[16]. La literatura popular andaluza ha suscitado el interés de muchos ingenios y ha sido fuente de inspiración de grandes poetas y novelistas. La sociedad popular andaluza ha causado aún mayor interés si cabe. No sólo en el siglo XIX. Ya suscitó parecido interés en los tiempos en que Cervantes escribió *Rinconete y Cortadillo* y alguna otra novela fundamental para comprender la vida.

A estas consideraciones sobre la literatura popular le siguen los estudios de «La vida agraria en Andalucía», «La campiña de Córdoba», «La semana santa de Puente Genil», «Dos romerías de la provincia de Huelva», «La vida en la mina (Río Tinto entre 1868 y 1871)» —verdaderos testimonios históricos y familiares, publicados con anterioridad en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*—, y los dedicados a la provincia de Málaga, con los que se cierra el libro. Este último apartado está integrado por una imagen de Málaga, tal como fue vista por los viajeros ingleses de los siglos XVIII y XIX, una consideración sobre las diversas invasiones en la Costa del Sol y el mencionado trabajo sobre Manuel Blasco, que ya incluía en *Arte visoria*. En todos ellos pone Caro de manifiesto que la diversidad de enfoques y perspectivas no supone nunca una ausencia de profundización —contrariamente a lo que parece defender una superespecialización mal entendida— sino más bien al contrario, un intento de comprender una realidad proteica, multiforme, que exige, para ser abarcada, rigor en los planteamientos y amplitud de miras en la metodología.

Francisco Gutiérrez Carbajo

[16] *Caro Baroja, J.,* De etnología andaluza, *p. 377.*



ÍNDICES DE 1994

AUTORES

A

B

C

L

M

N

O



ONOMÁSTICO

D

F

G

H

J

K

L

M

MATERIAS



LITERATURA EUROPEA

AUSTRIA

INGLATERRA

RUSIA

SUECIA

LITERATURA GENERAL Y COMPARADA

LITERATURA HISPANOAMERICANA

ARGENTINA

COLOMBIA

MÉXICO

PERÚ

URUGUAY

PERIODISMO

POLÍTICA

POLÍTICA ARGENTINA

POLÍTICA CHILENA

POLÍTICA MEXICANA

POLÍTICA PERUANA



La balsa de la Medusa

Número 30-31 1994

REVISTA TRIMESTRAL

N. Chomsky, *Chiapas en Nueva York.* **A. de Prada,** *Necesidad de corrupción.* **J. Brihuega,** *Más sobre arte y política.* **A. F. Polanco,** *¿Qué hacer? (Sobre Beuys, Botero y todo lo demás).* **M. Scholz-Hänsel,** *El Santo Niño de la Guardia.* **A. Sarrión Mora,** *La solicitación en confesión.* **P. Casariego Córdoba,** *Cuaderno Blanco y Azul [extractos].* **M. Monmany,** *Signos de vida.* **J. Candeira,** *Bienvenidos a la galaxia virtual.* **M. Foucault-P. Boulez,** *Hagan su gusto señores.* **G. Abril,** *La nostalgia del texto.* **M. Gotor,** *E. Young-Bruehl, Hannah Arendt.* **G. Cano Cuenca,** *E. Lynch,* Dioniso dormido sobre un tigre. **R. Tijeras,** *Primeros pasos de las investigaciones sobre Guerra, Rubio, Roldán y Filesa, y su reflejo en los tribunales.*

Edita Visor Dis., S. A.
Redacción, administración y suscripciones
C/ Tomás Bretón, 55
Teléfono 468 11 02
28045 MADRID

Precio del ejemplar, 800 pesetas. Precio número doble, 1.600 pesetas.
Suscripción anual (4 números): España, 2.900 pesetas.
Europa, 4.000 pesetas. América, 4.500 pesetas.



FACSÍMILES

POEMAS
DE LA VNICA POETISA AMERICANA,
MUSA DEZIMA,
SOROR JUANA INES
DE LA CRUZ, RELIGIOSA PROFESSA EN EL
Monasterio de San Geronimo de la Imperial Ciudad
de Mexico,
QUE
EN VARIOS METROS, IDIOMAS, Y ESTILOS,
Fertiliza varios Assumptos:
CON
ELEGANTES, SUTILES, CLAROS, INGENIOSOS,
VTILES VERSOS:
PARA ENSEÑANZA, RECREO, Y ADMIRACION.
SACOLOS A LUZ
DON JUAN CAMACHO GAYNA, CAVALLERO DEL ORDEN
de Santiago, Governador actual de la Ciudad del Puerto de
Santa MARIA.
Tercera Edicion, corregida, y añadida por su Author.



Impresso en BARCELONA, por Joseph Llopis, ... Año 1691.

Sor Juana Inés de la Cruz

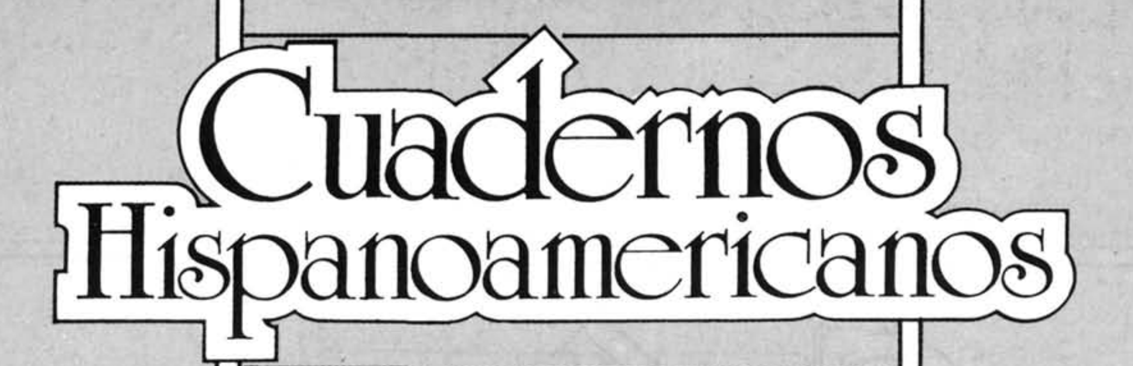
POEMAS

Edición facsimilar del ejemplar custodiado en la **Biblioteca Hispánica** del Instituto de Cooperación Iberoamericana, impreso en Barcelona por Joseph Llopis en 1691.

Sor Juana Inés de la Cruz
ENSAYO DE RESTITUCIÓN
Estudio de Octavio Paz

Edita:
EDICIONES DE CULTURA HISPÁNICA
Agencia Española de Cooperación Internacional
Avda. de los Reyes Católicos, 4. 28040 MADRID (ESPAÑA)
Tel. 583 81 05


EDICIONES DE
CULTURA HISPANICA



BOLETIN DE SUSCRIPCIÓN

Don ....

con residencia en ....

calle de ...., núm. .... se suscribe a la

Revista CUADERNOS HISPANOAMERICANOS por el tiempo de ....

a partir del número ...., cuyo importe de .... se compromete

a pagar mediante talón bancario a nombre de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS.

.... de .... de 199.........

El suscriptor

Remítase la Revista a la siguiente dirección: ....

....

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN

		Pesetas	
España	Un año (doce números y dos volúmenes de «Los Complementarios»)	7.500	
	Ejemplar suelto	700	
		Correo ordinario $ USA	*Correo aéreo $ USA*
Europa	Un año	90	130
	Ejemplar suelto	8	11
Iberoamérica	Un año	80	140
	Ejemplar suelto	7,5	13
USA	Un año	90	160
	Ejemplar suelto	8	14
Asia	Un año	95	190
	Ejemplar suelto	8,5	15

Pedidos y correspondencia:
Administración de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS
Instituto de Cooperación Iberoamericana
Avda. de los Reyes Católicos, 4. Ciudad Universitaria
28040 MADRID. España. Teléfono 583 83 96



2.000 pts. incluido IVA

INSTITUTO DE COOPERACIÓN IBEROAMERICANA




Próximamente

María Eulalia Montaner, Luis Beltrán, Gonzalo Díaz-Migoyo
Tres estudios sobre García Márquez

César Antonio Molina
Ungaretti: Memoria del remordimiento

Adolfo Sotelo Vázquez
Valle-Inclán, embajador en Buenos Aires

Andrés Trapiello
Leopoldo Panero. Una reconstrucción

Jorge Riechmann
Donde es posible la vida